



البحث عن ديمقراطية عربية

الخطاب والخطاب المقابل

الدكتور العربي صديقي

البحث عن ديمقراطية عربية

الخطاب والخطاب المقابل





مركز دراسات الوحدة العربية

البحث عن ديمقراطية عربية

الخطاب والخطاب المقابل

الدكتور العربي صديقي

ترجمة: محمد الخولي
عمر الأيوبي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

صديقي، العربي

البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل / العربي صديقي؛ ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي.

٥٠٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٥٥-٤٨٣.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-130-6

١. الديمقراطية ـ البلدان العربية. أ. العنوان. ب. الخولي، محمد (مترجم). ج. الأيوبي، عمر (مترجم).

321.809174927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

عنوان الكتاب بالإنكليزية

The Search for Arab Democracy:
Discourses and Counter-discourses
by
Larbi Sadiki
(New York, Columbia University Press, 2004)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/مايو ٢٠٠٧

تنويــه وشكــر

أود أن أبدأ هذه الطبعة العربية من كتابي «**البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**» بتوجيه شكر خاص إلى كل من ساعدوا ــ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ــ في جعل هذا العمل ممكناً ووضعه في صورته الحالية بين يدي القارئ. وهؤلاء تشملهم قائمة طويلة قد لا أستطيع أن أجعلها تشمل الجميع. فإذا سمحت لنفسي بأن أقصر هذا التنويه على قائمة محدودة فإنما أفعل ذلك مدركاً أن الشكر كان قد وصل إلى مستحقيه الآخرين مني مباشرة في لقاءات معهم.

ولعلّني أبدأ بتوجيه الشكر للأستاذين اللذين تحملا مشقّة ترجمة هذا العمل من الانكليزية إلى العربية ــ الأستاذ محمد الخولي والأستاذ عمر الأيوبي ــ فالفضل يعود إليهما أساساً في صدور الطبعة العربية بلغة سليمة دقيقة وجميلة في آن واحد. كما أنوه بالجهد الذي بذل من جانب مركز دراسات الوحدة العربية والروح التي عامل بها مديره العام الدكتور خير الدين حسيب هذا الكتاب، كما أنوه بالجهد الذي بذله أيضاً الأستاذ سمير كرم، فهو بتمكنه في مجال التحرير ومعرفته الواسعة بالفلسفة السياسية، أضاف إلى الترجمة دقة على دقتها.

ولن يفوتني أبداً أن أنوّه بالمساعدات التي تلقيتها ممن أعتبرهم ــ بصدق ومودة ــ «رفاق المعرفة» عبر تجربة إصدار هذه الطبعة: بروفيسور جيمس موريس (Professor James Morris) الأستاذ بجامعة بوسطن، بروفيسور لورانس وايتهيد (Laurence Whitehead) (جامعة أوكسفورد)، حبّوبة ناينة سنترا (انكلترا)، ربى الفرخ (الأردن)، فاطمة الصّمادي (الأردن)، رشيد تلمساني (الجزائر)، محمد الزكري (البحرين)، أيمن علوش وياسر حوريّة (سوريا)، أحمد القَطَبي (عمان)، سيف الإسماعيلي (عمان)، الدكتورة نايفة سليم (عمان)، نزار صاغية (لبنان)، دكتور جوزيف بياع (لبنان)، محمود ريا (لبنان)، إبراهيم الموسوي (لبنان)، عبد الكريم جاد الجباعي وحسين رحال (لبنان)، توفيق المديني (تونس)، محمد صالح الهرماسي (تونس).

وختاماً أود أن أشكر لسلطنة عُمان مساهمتها في كلفة ترجمة هذا الكتاب ونشره.

المحتويـــــات

مقدمـــة الطبعـــة العربيـــة

لا مناص من الديمقراطية. ورُبما أيضاً لا خَلاص لوطننا العربي من دون الديمقراطية. إن عين التجني في حقّ المخيّلة العربية والميراث العربي أن تُغتال الديمقراطية من باب أنها منتوج الآخر. كان لفلاسفة العرب والمسلمين دور في حفظ الديمقراطية للإنسانية. ترحال وتجوال الديمقراطية على مدى ألفيات من الدهر الإغريقي إلى هذا الدهر لم يكن ممكناً من دون مرورها من خلال العقل العربي والإسلامي الذي في أوج عنفوانه تبنّى المناظرة العلمية مع الآخر قيمةً وثقافةً، وحتّى وإن كان للسيف والرمح حضور في الخيال الشعري والمعرفي عند العرب، فإن القرطاس والقلم هما اللذان جسّمَا التميز والطموح والثقة بالنفس عند العرب. سلطان العرفان والفكر الاستكشافي وَلَّد سلطاناً سياسياً. والعبرة في ما سبق أن الخوف من الجهل كان خطاً أحمر عند العرب.

ما أُقدمه إلى القارئ العربي في كتابي هذا هو محاولة متواضعة لقراءة نقدية للديمقراطية، أتوخى فيها خارطة ترسم الخطاب والخطاب المقابل على ثلاثة محاور متفاعلة ومتشابكة: خطاب غربي ـ غربي، خطاب غربي ـ عربي، وخطاب عربي ـ عربي. أتناول الديمقراطية بين دفتي هذا الكتاب على أنها غير ثابتة وغير أحادية. ومن هذا المنطلق أنسج فهماً غير ذلك الذي عوّدتنا عليه أطروحات سطحية جداً لهذه الإشكالية من خلال البُنى المعرفية والثقافية والدينية والسياسية التي تُولَدُ في حُضْنِهَا الخطابات والخطابات المقابلة للديمقراطية سواءً كان ذلك في المخيّلة والوعي العربيين ونظيريْها الغربيين. التَناظر في هذا الموضوع هو شبيه بالجدل الذي عرفه العرب والمسلمون إزاء الفلسفة وموضوعَها إزاء الإسلام كدين وفكر ونظام وهوية وقيمة. التهافت حول الديمقراطية من حيث الخطاب المتنوع والمتأزم هو بمثابة التهافت إزاء الفلسفة وما طرحته من قضايا تتعلق بالعقل والنقل والتجديد والتقليد والأنا والآخر

وما هو إلهي وما هو وضعي. والسؤال يبقى مفتوحاً اليوم وتفصلنا عَن عباقرة الفلسفة الإسلامية والعربية قرون، وهو إذا ما أبدع السلفُ المعرفي في تحويل الفلسفة الإغريقية إلى أداة استكشاف الله وإثراء الميراث وتحصين الذات من الجهل وعبودية الإنسان للإنسان، فَهَل سيحذف التخلف اليوم وبأية آليات معرفية قراءة وإعادة قراءة الديمقراطية بما يُثري الموروث المعرفي والسياسي ويؤهل العباد للمُواطنة ويُصْلح تدبير البلاد ويضعف نزعة الاستبداد؟ نداء الديمقراطية ليس نداءً للتغريب وطمس الهوية ومحو الميراث العربي الإسلامي أو إعدام الخصوصية طالما أن الخصوصية لا تفسر بهتاناً على أنها انعكافٌ على الذات بما يُديم أحادية وسلطوية العائلة والحزب والنخبة والأيديولوجيا.

من الناحية المعرفية وَلّت نرجسيةُ الابستيمولوجيا الغربية بما يُتيح أكثر من أي وقت مضى التلاقي والتناقح والتلاقح والتناظر، بعيداً عن النزعة الاستكبارية والعابرة التي نراها في الممارسة السياسية من جرّاء النظرة الضيقة التي يتبناها فريق المحافظون الجدد والتي لن تُوقف عجلة التاريخ التنويري والنقدي والتعددي. الديمقراطية بوصفها قيمة تفتح آفاقاً كانت موصدة وراء تعنّت وتعصب النمط الفكري المعروف بـ الأسسي (Foundationalist) بزعمه أن الديمقراطية منظومة قابلة للتطبيق خارج منشئها الغربي، وفي هذا تحد للزمان والمكان، وكأن الديمقراطية ظاهرة طبيعية تكون وتكثر عندما تجتمع قوانين ثابتة، فكأنما الديمقراطية مطر يُثْلِجُ مَاءً تحت العوامل الطبيعية نفسها بقطع النظر عن الظرف الزمكاني[١]. من هُنا، فإن الجديد في ما أطرحه هو النمط الفكري اللاأسسي (Anti-foundationalist) والذي فيه مراجعة وإعادة قراءة للنهج العقلاني التنويري الأوروبي ونزعته الاستكبارية والنرجسية. هنا ندخل لحظة شكّ وربما أيضاً إن صحّ التعبير، لحظة إلحاد معرفي بالعقلانية الغرْبية في وعي العقل الغربي الذي مات فيه الله ليتبوأ عرشَ الربانية الإنسانُ المتعقلن بلا حدود الذي ما فتئ من خلال ثورات معرفية وثقافية وصناعية يتملك الحقيقة من قناعة أنه مرجعيّة في حدّ ذاته للبشرية جمعاء.

الفكر اللاأسسي في ظلّ أزمة الحداثة الغربية وما ولدته من ويلات تلك الحروب التي كادت ولا زالت تهدد بقاء الحياة بِكُلّ أنماطها حطّمت المرآة التي لطالما رفعها آلهة العقلنة والتحديث ليَرَوا مُقابل محاسنهم من تنوير وعقلنة وديمقراطية، قبائح الظلمات والجهل والاستبداد عند سائر الأمم التي ليست من طينة الإنسان الأوروبي. لحظة الشك هذه والمراجعة وإعادة القراءة التي تسقط صبغة القداسة عن

(١) يجمع هذا التعبير بين ظرفي الزمان والمكان في كلمة واحدة.

الديمقراطية، فتصبغها بوصفها متحرّكاً خاضعاً لنسبيات شتى كالتاريخ واللغة والدين والزمان والمكان، هي لحظة الإبداع في وعي العقل الغربي ولا تقل أهمية عن وقوف الإنسان على سطح القمر أو استنساخ الحياة. هنا تثبت الديمقراطية كونها قيمة أخلاقية إنسانية تُدَشِّنُ منعرجاً جديداً تبقى فيه الممارسة متحوّلاً متناغماً مع نسبية الزمان والمكان والثقافة، شرط أن يكون الأصل في الديمقراطية رفض الأحادية بوصفها معرفة، سلطة، نزعة قبلية أو منظومة أيديولوجية تستحوذ على مراكز صنع القرار، أو تحول عملية تدبير الشأن العام إلى انفراد بشرعية استخدام أجهزة الاستبداد لحاجة في نفس يعقوب.

إن قيمة هذه اللحظة هي رفض وجود بديهية معرفية خارجة عن العقل الإنساني وحقل التاريخ واللغة والدين في نهي كامل عن أي إثبات على صحتها وتواجدها بوصفها حقيقة غير متخيلة. هنا تسقط المقولة الديكارتية. إن مثل هذه القاعدة المعرفية ذات خصائص ومكونات ثابتة يمكن الاهتداء إليها بمجرد تكرار خطوات البحث نفسها، تجاهُلاً لمدى تأثير وميول المنهج الموضوعي لدى الباحث، فمن منطلق هذه الأطروحة أنتج الأسسيون مدرسة ذات تأثير في مجال الإنسانيات، وعلى هُدى نهجها الذي كان مؤشراً على مدى عقود في تشخيص ورصد مقومات الديمقراطية الغربية بوصفها منظومة تحتكم إلى قاعدة معرفية بديهية وذات مقاييس ثابتة يجدها الباحث العلمي في كلّ زمان ومكان يتوخى سُبل البحث نفسها مهما كانت الخلفيات والميولات. ومن هنا ولدت عالمية الديمقراطية بوصفها معياراً ثابتاً وأحادياً لِكُلّ شعوب المعمورة التي تقع خارج البيئة الأصلية لظهور الديمقراطية.

لكن ويلات الحروب المدمرة ولاأخلاقية الاستعمار وسلاح الذرة وشمولية الفاشية والنازية والنزعة التوسعية في حرب فيتنام وجشع الرأسمالية وتفشي المنهج العلمي الأبوي في مجال الإنسانيات، كلها أدت إلى صيحات إنذار مبكر أن الإنسان ـ الإله مدمر لنفسه والحياة. الإنسان الذي كفر بالله في رسم خارطة الحداثة والعقلانية ثار على ألوهيته ليكفر بها والعقلانية اللامحدودة أخلاقياً وإذا بموازين الحضارة الأحادية والسلطوية تهُز بشدة تحت المجهر العلمي لمدارس عديدة عن «الإيثوية» (Ethos)[٢] إلى مدرسة ما بعد الحداثة. وفي هذه اللحظة ميلاد جديد لعقلانية امتحان، الحضارة فيها ليست ديمقراطية ثابتة أو أحادية والعدالة فيها ليست للنصّ بقدر ما هي للسياق والقراءات المبدعة التي حقاً لا تقرن فيها الطابع الديمقراطي بمركز واحد، صيغة واحدة، ثقافة أو حضارة مختارة من دون البقية أو

(٢) في اليونانية القديمة تعني القوة الروحية الكلية لدى الإنسان.

منظومة مثالية فيها إلهام للذين هم دون مستوى الحداثة العقلانية التنويرية الغربية، فالكتاب لا يميل إلى تقديم مفهوم أو مفاهيم للديمقراطية مَا عَدَا أنها إفراغ المركز من أحادية الفرد، والبطل المنقذ، والنخبة، والحزب، والعائلة، والأيديولوجيا، والنمط، والحقيقة.

وتتجلى دمقرطة الديمقراطية في ثورة الغربي على نفسه وبظهور أطروحات لاأسسية يدخل على العقل الغربي في معركة حامية الوطيس فيها ثورة على الذات وفيها تقليص لقداسة الحضارة الغربية وامتحان الديمقراطية بوصفها معياراً عالمياً خارج حدود الزمان والمكان والتاريخ والثقافة، إلخ. ونجاح المدرسة اللاأسسية يرجع إلى إقحام مصطلحات ومعايير جديدة أبرزها التناظر الغربي ـ العربي في إطار علني وجدلية دينامية، فتصبح الديمقراطية منظومة «إيثوية» دافعها خصوصية الروح الثقافية للمحلية الحاضنة لها.

وبناءً على هذا، فإن للميول والمزاج والعامل الزمكاني دوراً في بلورتها. وهنا الأبواب الحديدية التي كانت موصدة والتي وراءها تخفّت وتحصنت أطروحات الإنسان الغربي العقلاني المتنرجس والمتعالي فتحت على مصراعيها لتُبرز عامل المزاج والديمقراطية والنسبية والديمقراطية. مسألة المزاج تفنّد وجود معرفة بديهية تتحلى بالموضوعية والتجرد العلمي أو وجود أي معرفة تسبق في وجودها العقل المُنتج للمعرفة كما يزعم الديكارتيون. فهم الديمقراطية من هذه البوابة بوصفه جوهراً قابل للتموضوع تحدياً لميولات البحث العلمي أو مزاج الباحث أو عوامل الزمان والمكان أصبح مرفوضاً. وفي مسألة النسبية أصاب النهج اللاأسسي في ردّ الديمقراطية إلى الخصوصية والمنشأ المحلي الخاص بها التي تقحمُ فيها خلفيات الدين واللغة والتاريخ والظرف الزمكاني. هكذا ترجح القاعدة الكفة نحو حتمية احتمالية وجود ديمقراطيات متنوعة ومتناغمة مع خلفيات شتى لا ديمقراطية واحدة أحادية مرآة الحضارة فيها تعكس مزاج وخلفية الإنسان الغربي المتعقلن المتنرجس. هنا تكمن ميزة الفكر اللاأسسي في رفض إجحاف النهج الأسسي باختزال الديمقراطية الغربية على محليات غير الأوروبيين وهذا عين التعالي والاستبداد.

وهنا يتلاقى عمل الأكاديمي العربي الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد صاحب نظرية الاستشراق مع المنهج اللاأسسي. وفي الكتاب إضافة نادرة من خلال محاولة تفكيك الثقافة المنتجة للخطاب الغربي ـ العربي في إدخال المُخيلة الغربية للآخر يقع اختزاله في بوتقة الشرق المُعمّم تحت عمامة التقليد والاستبداد واللاعقلانية والأبوية، وإلى ما ذلك من صفات تعكس المرآة التي يحملها الإنسان الغربي

الـمُتنرجس. هذه البنيوية المعرفية التي تعتمد الثنائية والازدواجية تعكس الحاجة الماسة عند الأوروبي للتعريف بذاته وكأن الذات الديمقراطية العقلانية في حاجة إلى آخر يكون نقيضاً لها باستبداده ولاعقلانيته. من هُنا يدخل نمط تمجيد الذات على حساب الآخر الشرقي في باب الفكر الأسسي المُتعالي والمعمَّمْ. وفي هذه المشاريع العلمية الأسسية التي تزعم الموضوعية والتجرد العلمي وتتبنى الديمقراطية مقياساً نبيلاً في امتحان الحضارة بين الأنا والآخر البعيد كلّ البعد عن الحياد والتجرّد، أطروحات المستشرق الذي لا يرى في مرآته إلا الاستبداد وانعدام الحضارة يستخدمها مطيةً علمية جاهزة التسييس متى طاب لأرباب السياسة في الغرب ركوبها، حتّى وإن كان ذلك على ظهور الدبابات لنشر الديمقراطية وتحضير الشعوب من باب المساواة والإخاء كما ترجمها في الماضي القريب المستعمر في شمال أفريقيا وتترجم اليوم في العراق.

وليس من النزاهة أن نغفل نحن العربُ تخيلنا للغرب باختزاله قوة مادية عديمة الأخلاق ليس لها من زاد تقدّمه. ننسى كما ينسون التحلي بالنزاهة العلمية في نقد الذات وهو أحوج ما يكون إليه العرب، وهم أصحاب امتداد تاريخي ولغوي وحضاري، دأبوا في عهود غابرة على التناظر مع الإغريق والروم والفرس فاستفادوا وأفادوا. الطيف الديني العربي في القرن التاسع عشر وفي نشوة النهضة العربية التي كُتب عليها أن تنقطع بدخول العرب عصر الدولة القطرية فيه أمثلة غزيرة عن تخيل الغرب حراكاً منقوصاً روحانياً. وفي حقيقة الأمر التشخيص للغرب فيه تعميم وفيه تجنٍّ لأنه في تشخيص دينية الغرب أو لا دينيته اعتمد الشرائح الحاكمة في باريس وغيرها من عواصم أوروبا موضوع بحثه. ويغلب عند فكر الاستغراب (Occidentalism) كما عند الاستشراق (Orientalism) الثنائية والازدواجية. اختزل أجدادنا الغرب بأنه متقدم بصناعته وتقنيته ومنظومته السياسية والتربوية وأنه عديم الروحانية والدين، وإلى حدّ يومنا هذا نفتقر إلى جامعات جادة فيها برامج علمية ومعمقة تدرس الأنظمة الغربية وسياساتها حتّى يسهل الاستشراق وقراءة الخارطة الجيوسوسيولوجية لما يبصر البصائر التي تحصن الذات والحِمى.

وعلى الرغم ممَّا تؤول إليه الأمور السياسية في وطننا العربي، فهناك الكثير مما يبعث على التفاؤل، معالمها جلية في الخطاب العربي ـ العربي الذي فيه جرأة في طرح قضية إنتاج الديمقراطية من خلال الإقدام على إعادة قراءة الميراث والنصوص بما يتيح إثراءها وحفظها. إن إنتاج تأويلات إسلامية تسمح بظهور معاني جديدة للهوية الإسلامية وديمقراطيتها أمر مطلوب اليوم بإلحاح. وآفاق الديمقراطية ذاتها قابلة للمراجعة والإسلام الحنيف قابل للتأويلات التي تصلح البلاد والعباد. وبالرغم من

العثرات وإعادة النعرات وحتّى العنف، فالجرأة مطلوبة اليوم في إطار الأخذ بقيمة من ميراث الأجداد، ألا وهي المناظرة اللامتناهية:

مناظرة لا متناهية في الداخل العربي: إسلامي ـ علماني، إسلامي ـ إسلامي، علماني ـ علماني، عروبي قومي ـ قطري، ذكوري ـ أنوثي، سني ـ سني، سني ـ شيعي. في خلاف المناظرة العلمية المعمقة السلمية من/ وفي الخارج مناظرة لا متناهية بين العرب والغرب بالرغم من الاختزال غير المقصود في كلا المصطلحين. ما أحوج وطننا العربي الباحث عن/ من العلماء لفهم الذات والديمقراطية ومناظرة الآخر. الديمقراطية هي مناظرة لا متناهية تكبح فيها قيم الإنسانية والشراكة والتعدد والقبول بالآخر جماح الأحادية. إذا كنا أحسن أمة أخرجت للناس لن نعيد تقويم أمرنا من دون إدراك قدرة الإسلام وقدرة المسلم على استيعاب الديمقراطية وتبنيها وحتّى ـ ولم لا ـ الإضافة إليها.

العربي صدِّيقي

الفصل الأول

مناظـرة الديمقراطيـــة

«. . ثلاثة أمور تحتاج إليها المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة. وقد تبدو للبعض نوعاً من الترف الشكليّ، لأنها صفات وقيم وليست أشياء مادية. ولكن الواقع أن الحاجة إليها صارت ماسة . . . وكل مجتمع ناهض، لم يحقق نهضته وتقدّمه المادي إلا بعد أن استتبّت «قيم» و«مؤسسات» و«نظم» تسمح بقيام هذا التقدّم المادي واستقراره على أساس متين. هذه التحديات الداخلية الثلاثة . . . التي يجب أن يحققها العرب . . . هي الديمقراطية والعقلانية والشرعية».

أحمد بهاء الدين[١]

«. . من الأمور التي ساهمت بهذه الدرجة أو تلك في الإبقاء على الديمقراطية غير مؤسّسة في الوعي العربي بل في تشويه سمعتها، ما تعرضت له التجارب النيابية التي عرفها الوطن العربي من تشويه وتزوير . . غير أن فساد تجارب برلمانية معينة مثلها مثل عيوب الديمقراطية نفسها، مهما اتسعت وتضخمت، لا ينبغي اتخاذها ذريعة للكفر بالديمقراطية نفسها، ذلك لأنه ليس هناك من بديل للديمقراطية إلا الاستبداد والديكتاتورية. ليس هناك من خيار ثالث. هناك فقط أما عيوب الديمقراطية، وإما عيوب الاستبداد والديكتاتورية».

محمد عابد الجابري[٢]

ما من مفهوم يلحّ على بساط البحث عند منقلب الألفيّة أكثر من الديمقراطية. لقد عادت الديمقراطية حقاً[٣]. إنّها رائجة كرواج ما بعد الحداثة والعقيدة الإسلامية.

---

(١) أحمد بهاء الدين، **شرعية السلطة في العالم العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤)، ص ٦ ـ ٧.

(٢) محمد عابد الجابري، «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ١١.

(٣) تتميّز عودة بروز النقاش الأكاديمي لمسألة الديمقراطية بوفرة الكتابات عن هذا الموضوع. للإطلاع على المصادر العربيّة، انظر: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)؛ حافظ صلاح الدين، **صدمة الديمقراطية** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٣)؛ **التعددية** =

وما زالت الانشقاقات حول مختلف جوانبها تشغل المناقشات العلميّة. وثمة مناقشات مماثلة يرجَّح أن تسود الخطابَ بشأن الديمقراطية في الوطن العربي، فلا تزال الديمقراطية تهيمن على العقول في مختلف اللغات والثقافات. كما تنتحلها مجموعة واسعة من الخطابات والأصوات والنضالات. ما هي الديمقراطية؟ أي ديمقراطية؟ ديمقراطية مَن؟ هل يمكن أن يدّعي التفرّد مفهوم ما ومثال ونظام يسترعي في الواقع مثل هذا الاهتمام الشامل؟ وهل يمكن في عالم متعدد الثقافات، أن تصمد عمومية الديمقراطية في وجه تعدد الخصوصيّات؟

على الرغم من أن التحليل التالي يتناول هذه المسائل جزئيّاً، فهو لا يدَّعي أنه يقدم إجابات، وخصوصاً في لحظة تاريخية تخضع فيها الديمقراطية للمناظرة والمناظرة بشراسة. وتترافق قابليّة مناظرة الديمقراطية مع انبثاق الخطاب الديمقراطي عالمياً. وهذه القابلية للمناظرة التي تثير أسئلة مشروعة حول أسسها، تتطابق مع لحظة تاريخية أخرى تتميّز بجاذبيّة الديمقراطية العالمية المتنامية. وإذا أعاد الغربيون أنفسهم التفكير في الديمقراطية، فإنّهم لا يستطيعون رفض قيام المسلمين أو العرب، وسواهم، بالتشكيك في الديمقراطية وفي أسسها وافتراضاتها ومبرراتها. والنقطة المركزية في هذا البحث هي إبراز وجهات النظر اللاأسسيّة أو اللاقواعدية (Anti-foundationalism). ولكي تستحق الديمقراطية صفة الديمقراطية، يجب أن تزال منها الأسسيّة إذا أريد أن تكون مناسِبة للعديد من ثقافات العالم وشعوبه، وكثير منها يسعى إلى تأسيس حكم صالح في مجتمعاتها. وهي كلها تطالب بالحكم الصالح، مغتنمة اللحظة التاريخية الراهنة لانتشار الديمقراطيّة في أنحاء كثيرة من العالم. ولهذه الغاية يشدّد الكتاب على الديمقراطية بوصفها خصيصة مميزة للاأسسيّة، واللاحتمية (Indeterminancy) والمصادفة.

= **السياسية والديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي في عمّان، ٢٦ ـ ٢٨/ ٣/ ١٩٨٦**، تحرير وتقديم سعد الدين ابراهيم، سلسلة الحوارات العربية (عمان: المنتدى، ١٩٨٩)؛ صالح حسن سميح، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)؛ علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)؛ فؤاد بيطار، **أزمة الديمقراطية في العالم العربي** (بيروت: دار بيريت، ١٩٨٤)؛ Geraint Parry and Michael Moran, eds., *Democracy and Democratization* (London; New York: Routledge, 1993); David Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Cambridge, MA: Polity Press, 1993); John Dunn, ed., *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992); John Mathews, *The Age of Democracy: The Politics of Post-Fordism* (Melbourne; Oxford: Oxford University Press, 1989); Philip Green, ed., *Democracy: Key Concepts in Critical Theory*, Key Concepts in Critical Theory (Atlantic City, NJ: Humanities Press, 1993), and *Political Studies*, vol. 40 (special issue) (1992).

أولاً: الإشكالية الديمقراطية: غياب لا حضور، البؤرة والغاية

لقد جعلت اللحظة التاريخية الراهنة للاستجواب اللاأسسيّ واللاحتميّ للديمقراطيّة من الملائم أن تصبح الخطابات الثانويّة والخطابات المضادّة للديمقراطية أشد صخباً. وأكثر ما يُعرف عن الإشكالية الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي إهمالها مسألة الديمقراطية واهتمامها الطفيف الذي توليه للآراء العربية الإسلامية بها. ولم يكتشف الباحثون الذين يدرسون الشرق الأوسط الديمقراطية العربية إلا مؤخراً بعد إهمالها في القسم الأعظم من هذا القرن. وثمة ثلاثة عوامل على الأقل وراء هذا الإهمال الكبير:

ـ **الدراسات الاستشراقيّة** المتواصلة التي ترى أنّ الديمقراطية غير مناسبة للوطن العربي أكثر مما هي مناسبة له.

ـ **توجّه سياسات دراسات المنطقة**، وهي دراسات تموّلها قوى غربية تحرص على الإلمام بسلوك النخب السياسية وتحسين مصالحها الاقتصادية.

ـ **والصراع العربي ـ الإسرائيلي** الذي يستحوذ على أفكار الباحثين إلى حدّ الإضرار بدراسة مسائل أخرى مهمة.

لقد أصبحت دراسة الديمقراطية العربية محط إقبال في الفترة الأخيرة منتقلةً من الاحتجاب تقريباً إلى الصدارة[٤]. وكانت قابلية مناظرة الديمقراطية ـ لا منفعتها غير المتناظر عليها ـ هي التي يصعب بوجه خاص التعامل معها في محيط سياسي عربي.

---

(٤) من الأمثلة على ذلك: Heather Deegan, *The Middle East and Problems of Democracy*, edited by Vicky Randall, Issues in Third World Politics (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1994); Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992); Ghassan Salamé, ed., *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World* (London; New York: I. B. Tauris, 1995); Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East; v. 50, 2 vols. (Leiden; New York: Brill, 1995-1996); Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, 2 vols. (Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998), vol. 1: *Theoretical Perspectives*, and Ellis Goldberg, Resat Kasaba, and Joel Migdal, eds., *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society*, Jackson School Publications in International Studies (Seattle: University of Washington Press, 1993).

تظهر الديمقراطيّة في كل مكان تقريباً. وهي مرتبطة بِكُل قضايا الساعة الأخرى المهمّة تقريباً، مثل تلك المتعلّقة بالعلاقة بين الجنسين، والأقليّات، وحقوق الإنسان، ومؤخّراً النزاع العربي الفلسطيني ـ الإسرائيلي وعملية السلام المتداعية، انظر مثلاً: David Garnham and Mark Tessler, eds., *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, Indiana Series in Arab and Islamic Studies (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995).

وتكمن إحدى الصعوبات الكبرى في غياب أي نوع من الارتباط المجموعيّ بالحكم الديمقراطي. كما إنَّ غياب الديمقراطية في المنطقة العربية يزيد من تعقيد المشكلات التعريفية لنظرية متناظر بشأنها بشكل جوهريّ[٥].

على الرغم من تزايد الكتب عن الديمقراطية في الشرق الأوسط، وهي تزيد بلا ريب من فهمنا لطبيعة عمليات التحرّر السياسي العربي ونطاقها، فإن النشاط البحثيّ لا يقدّم إيضاحاً وافياً كما قد يؤمّل. وربما يعود سبب ذلك إلى الاعتماد غير النقدي على تعريفات الديمقراطيّة المتمركزة حول أوروبا من جهة، وإلى انشغال كثير من المستشرقين بالدفاع، مثلاً، عن الفردانيّة والعلمانية بوصفهما شرطين مسبقين للديمقراطية من جهة أخرى. وفي كلتا الحالتين، هناك نقص في الاهتمام بالخصوصيّة والقرينة أو (السياق)؛ إذ لم يولَ كثير من الاهتمام لحالة النقاش الدائر حالياً حول الديمقراطية في الوطن العربي. ولا تظهر الروايات التي يقدّمها العرب أنفسهم كثيراً في المناقشات العلميّة للديمقراطية في الشرق الأوسط العربي، فغالباً ما يُدرس الإسلاميون، على سبيل المثال كأشياء مجردة، ويغيب عن البحث ازدواجيّة اللغة في الخطاب الديمقراطي في الوطن العربي، وهو أمر يعود إلى ثنائية التشكيلات السياسيّة العلمانية والإسلاميّة.

لكن ملاحظة الديمقراطية بفعل غيابها لا حضورها لا يعني أن الديمقراطية لا تحمل معاني بالنسبة إلى الشرق أوسطيين العرب، فالديمقراطية في المقام الأول تمثّل التحرّر من الخوف. والخوف ليس فقط بالمعنى الذي يصفه سمير الخليل في **جمهورية الخوف**[٦]، بل أيضاً، وعلى نحو أهم، الخوف من تهديدات اللايقين (تهديدات نفسية)، والجوع والبطالة (تهديدات التهميش الاقتصادي)، والصمت (تهديدات الظلامية الثقافية)، والحرمان من حقّ التصويت (تهديدات سياسية)، والظلم (تهديدات قانونية)، والمحسوبية (تهديدات اجتماعية). وقد واجه الفرد العربي القومية

---

(٥) يذكر تعريف للديقراطيّة وضعه لاري دياموند (Larry Diamond) وخوان ج. لينز (Juan J. Linz) وسايمور مارتن لبست (Seymour Martin Lipset) أنّها: «نظام حكم يلبّي ثلاثة شروط أساسيّة: تنافس مفيد وواسع بين أفراد وجماعات منظّمة (ولاسيما الأحزاب السياسيّة) على كلّ المناصب المؤثّرة في سلطة الحكم، في فترات منتظمة من دون اللجوء إلى القوّة؛ ومستوى مشاركة سياسيّة «شامل جدّاً» في انتقاء القادة والسياسات، على الأقل من خلال انتخابات منتظمة ونزيهة لا تُستبعد منها أي جماعة اجتماعيّة رئيسيّة (راشدة)؛ ومستوى كافٍ من الحريّات السياسيّة والمدنيّة ـ حرية التعبير، وحريّة الصحافة، وحريّة تشكيل المنظّمات والانضمام إليها ـ لضمان سلامة المنافسة والمشاركة السياسيّة». انظر: Larry Diamond, Juan J. Linz and Seymour Martin Lipset, eds., *Politics in Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy* (Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1990), pp. 6-7.

(٦) Samir Al-Khalil, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989).

من خلال التهميش من أطراف مختلف دوائر السلطة ـ السياسيّة منها والاقتصاديّة والإعلاميّة والقانونيّة والثقافيّة والاجتماعيّة ـ والعلاقات المتمركزة (المتحدة المركز) للسلطة الناجمة عن توزيعها غير المتساوي في معظم المجتمعات العربية.

والنتيجة الطبيعية هي خيبة أمل تتخللها أزمات للشرعيّة وفترات ثوران اجتماعي. وليس هناك خيبة أمل أكبر من تلك التي واكبت المشروع التحريري للاستقلال الوطني، فقد شرعت حركات التحرّر في الخمسينيات والستينيات والنخب الطليعيّة التي تصدرت تلك النضالات في سياسة سلطويّة وأحاديّة قوّضت الأمل بالحرية والاستقلال الناشئين حديثاً. واتخذ الحكم المحليّ أشكالاً كثيرة من السياسات الإقصائية: حكم الرجل الواحد أو الحزب الواحد الثوري (مصر، العراق، الجزائر، ليبيا)؛ وأنظمة تقليدية قائمة على العشيرة (دول الخليج العربي)؛ وأنظمة حكم ذات ليبرالية زائفة (لبنان، تونس)؛ وملكية شبه دستورية (المغرب). لم تكن الفوارق واضحة دائماً، غير أنّ القاسم المشترك هو أن الحكومات العربية افتقرت إلى شرعية ذات قاعدة شعبية. وما زالت السلطوية والأحادية، لا الشرعية، الحكم الشائع. وتعني السلطوية أن الدولة هي مركز جميع دوائر السلطة. وتنطوي الأحاديّة على أضعاف مراكز السلطة المنافسة كافة وإلغاء كلّ الهويّات والرؤى والبرامج السياسية المتوافرة والبديلة.

وهكذا، بينما لا تزال المجتمعات المعرفية المتنوّعة عالقة في خطابات ترمي إلى فكّ تشابك مفهوم الديمقراطية المتناظر فيه بشكل أساسي، فإن المواطنين العرب، مثلهم مثل مئات الملايين من البشر الذين لا حول لهم ولا قوة، ليسوا في حاجة إلى قول الكثير أو فعل الكثير كي يثبتوا سبب كون الديمقراطية مثالاً غير متناظر فيه على نطاق واسع. وقد حفزتهم الأنظمة السياسية التي عرفوها، وهي في الغالب أنظمة سياسيّة عنيفة وفاسدة وجائرة وغير تمثيلية، على التطلّع، وإن حدسيّاً، إلى الديمقراطية. وليس على الملايين من هؤلاء البشر أن يفصحوا عن الحكمة المعهودة بشأن ديمقراطية طورتها «هياكل الحكمة» الأكاديمية. وليس عليهم أيضاً أن يبرّروا بشكل مقنع كيف صاروا ينظرون إلى الديمقراطية بوصفها خيراً غير متناظر فيه. لا شيء يمكن أن يكون أكثر فصاحة أو إقناعاً من التجربة الشخصية مع السلطويّة. ولا شيء يمكن أن يكون مناسباً أكثر. إن عنف الماضي هو الذي يجعل الديمقراطية ذات صلة بالمستقبل. وهكذا، في حين أن الديمقراطية قد تكون موضع خلاف لأسباب عديدة على المستويات الأكاديمية والعلمية، فإنها محطّ تطلّع على المستويات الشعبية لسبب واحد بسيط: إنها قد تجعل الدولة وطبقة الموظفين ميسورة للجميع وكذلك مناسبة لحياتهم بطريقة إيجابية لا بطريقة سلبية. وعلى العموم، فإنّ حدس الناس بشأن الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي، بما في ذلك بين مثقفين رفيعي المستوى

أجريتُ معهم مقابلات ونشطاء ديمقراطيين، لا يدور حول فكرة حكم ذاتي ما مجرّدة أو مثالية، بل إنّه يتعلّق بتوقّع أن تكون غاية السلطة إيلاء الأولويّة لخدمة الناس وتيسّر حصولهم على مثل هذه الخدمة بسهولة وعلى قدم المساواة.

يبدو أنّ مناسبة الحكم الصالح العمليّة للحياة اليومية للمواطنين في أي مكان هي التي تغلق في وجهها معظم خطابات الديمقراطية. ويبدو أنّ الديمقراطيّة من العصور الهلينية إلى وقتنا الحاضر، لا تزال في الأغلب مفهوماً ضيقاً بطريقتين على الأقل: الفلاسفة والمفكرون الأصليون الذين أنشؤوها؛ والشعوب التي أنشؤوا الديمقراطية من أجلها. والطرح الأول بيِّن بذاته، فقد وضع تصوّر الديمقراطية على مرّ آلاف السنين في عقول وأعمال عشرات المفكّرين الذكور الموهوبين. والطرح الأخير يتطلب شرحاً وجيزاً. كانت الديمقراطية الأثينية امتيازاً للمواطنين الذكور الذين كوّنوا مجتمع أرسطو المدني أو المجتمع السياسي. والديمقراطية الليبرالية تخص المواطنين بالامتياز، وتميّز، على سبيل المثال، ضدّ الأقليات وغير المواطنين، فضلاً عن أصحاب الأملاك الخاصة. ولم تكن حال الجماهير الأُخرى المهمشة، كالإناث، أحسن من أقليات أخرى أو أجانب آخرين، وهو ما سلّط عليه العلماء المناصرون للحركة النسوية الضوء في نقدهم نظريات المجتمع السياسي التعاقدية الليبرالية بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. وطالما كانت شمولية المجتمع السياسي والمواطنة حجة فرضيّة مسلماً بها على أساس عدم أهلية عوالم وجماهير أخرى في داخله: الطبقة الدنيا المكلَّفة بتزويد أولئك الذين فوقها بالحاجات العاطفية والتناسلية في اليونان؛ والنساء، وسواهنّ، حتّى وقت متأخّر، في الديمقراطيّات الليبرالية.

هذه الدراسة مخصَّصة لملء مثل هذه الفجوات الواضحة في الكتابات القائمة، من دون أن تغفل هذه الصعوبات. إنّها تعتمد على تحليلات الأعمال الممتازة الراهنة وكذلك على تحليلات أُخرى في مجالات التطور المقارن والنظرية النقدية. ويستخدم الكتاب مادة أولية من مقابلات المؤلّف مع إسلاميين، ويُبرز كتابات عربية عن الديمقراطية، ويشير بصورة شاملة إلى وجهات نظر نساء عربيات، بمن فيهن نساء إسلاميات، وينظر في سياسة الهوية والاحتجاج الأخلاقي. ومن أهداف هذا الكتاب سبر غور الديمقراطية في تشكيلة متنوعة من الخطابات والخطابات المُقابلة، السائدة والمهمَّشة من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، الغربية والشرقية، والذكوريّة والأنثويّة. وسيركّز على نحو محدد على ما يُشار إليه هنا بـ «الجماهير المهمشة»؛ مثل الإسلاميين والنساء. ومع ذلك، فإنّه لا يُغفل خطابات النخب الحاكمة. وقد احتلت الجماهير المهمشة التي يستفيد منها الكتاب ليحلل مشكلة الديمقراطية، حيزاً هامشياً في السياسة، ربما تُعتبر منتميةً إلى العالم المشار إليه في الفكر السياسي الأنكلو ـ أمريكي مجتمعاً مدنياً، أو (Societas civilis)

بالتعبير الأرسطي، لكنّه ليس مجتمعاً مدنياً بالمعنى الغربي حتّى لو كان قدر من الحرية السياسية يشكل واحداً من دوافعه المركزية، فهو مثلاً، ليس موجهاً باجتماع طوعي للدفاع عن مصالح فردية كالملكيّة. ولا هو اجتماع طوعي ناتج من نموّ إحلال الديمقراطيّة والطبقة الوسطى، وذلك تصنيف عويص عصي على التعريف وقد تثير معاييره من ناحية الدخل أسئلة أكثر مما قد توفر أجوبة.

وتشير الطبقة الوسطى، بقدر ما يمكن فهمها من الوضع الاقتصادي للذين أجريت مقابلات معهم على الأقل والذين اعتُمد على رواياتهم في هذا الكتاب، إلى مستوى عال من الوعي السياسي أكثر مما تشير إلى شريحة مالية. وعند أحد طرفي هذه الطبقة الوسطى يوجد الذين قابلتهم ويعيشون على تقدّيمات متواضعة تعطى للاجئين السياسيين في أوروبا مثل أعضاء حركة النهضة التونسية المنفيين في المملكة المتحدة وفرنسا، وعند الطرف الآخر يوجد بعض الاختصاصيّين الذين يحصلون على رواتب عالية (أشخاص قابلتهم من مصر والسودان والأردن). وبالاعتماد على تلك الجماهير الموجودة على الهامش، كي نتجنّب استخدام عبارة الطبقة الوسطى، يستنسخ التحليل أيضاً التحيّز الليبراليّ القائل إن الهيئة الاجتماعية المنظّمة ذات التعليم العالي والوعي السياسيّ هي القادرة فقط على ممارسة ضغوط لتحقيق إصلاح وتغيير سياسيين. ومما يبرّر نشر روايات ذاتيّة من الهامش أنّه في حين بدأت الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي تجتذب الاهتمام البحثيّ، فإنّ الجهات الفاعلة غير الحكوميّة لم تبذل سوى القليل جداً من الجهد لتقديم خريطة لتضاريس الديمقراطية النظرية.

لذلك يؤكّد الكتاب أن نقطة الانطلاق لمعالجة مسألة عويصة متناظر فيها كالديمقراطية في إطار عربي إسلامي يجب أن تقوم على تحرّي كيفة فهم العرب أنفسهم للديمقراطية وكيف يتصوّرونها ويرونها. كما تُعرض وجهات نظر النخب الحاكمة والنساء والإسلاميّين وتُقارن. ومع أن الديمقراطية، المقدَّمة غالباً كـ «طِباق» (اجتماع لفظتين متناقضتين) في ما يتعلّق بالإطار العربي الإسلامي، اكتشاف متأخّر، فإنها كانت معروفة عند الفلاسفة العرب والمسلمين في القرون الوسطى. إن نظرة إلى الفارابي، عالِم المنطق والفيلسوف العربي المسلم في القرن العاشر (معروف بالمعلم الثاني ـ حيثَ أرسطو المعلم الأول)، وإلى فكرته عن المدينة الفاضلة، تُظهر عدم وجود «طباق» في العلاقة بين الديمقراطية والعرب أو المسلمين. ومن المعروف أنّ بقاء أعمال أرسطو وأفلاطون، فضلاً عن التراث الهلّيني، حتّى اليوم، يعود الفضل فيه جزئياً إلى الفلاسفة العرب والمسلمين.

بما أن الشرق الأوسط العربي يشكل المرجع الرئيسي لهذا الكتاب، فإن فهم الديمقراطية المفترض هنا يتعدى تعريفاتها المثالية ـ النموذجية. إنّه يأخذ في

الحسبان التنظير الأنكلو ـ أمريكي الحالي للديمقراطية بمصطلحات «بعد أسسيّة» (Post-foundationalist)، بحيث لا حاجة لأن يكون الفهم العربي للديمقراطية مرسخاً في أسس غربية. وهذا الكتاب لا يشكك في الأسس الغربية للديمقراطية فحسب، بل يقوم أيضاً بتحويل الكثير من بديهيات الاستشراق إلى إشكاليّات، مثيراً أسئلة حول الطبيعة الأوروبية المركزيّة لسلسلة من المفاهيم السياسية الأساسية، بما فيها الديمقراطية، والمنفعة الناتجة منها في دراسة سياسة العرب والمسلمين. وهو يراجع عدداً كبيراً من المصادر العربية التي تهملها الكتابات الحالية عن الديمقراطية العربيّة وإحلال الديمقراطيّة. والأهم من ذلك أنه يستفيد من مقابلات أجراها المؤلّف مع إسلاميّين من أربع حركات رئيسية في المنطقة العربية: الإخوان المسلمين في مصر؛ وجبهة العمل الإسلامي، الذراع السياسية للإخوان المسلمين في الأردن؛ وحركة النهضة التونسية المنفية بقيادة راشد الغنوشي؛ والجبهة الإسلامية الوطنية في السودان التي يرأسها حسن الترابي (الترابي والغنوشي هما من المنظّرين الرئيسيّين للإسلام المعاصر).

إن تحليل مثل هذه الروايات المهمّشة إلى عوامل في كتاب عن الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي أمر جوهري. وهذا الكتاب يتحدّث عن الانفجار شبه النظريّ (Quasi-discursive) للديمقراطية في الوطن العربي. والكشف عن مثل هذا الانفجار ليس بالعمل الهينّ. وهناك سببان يفسران ذلك: التاريخ القصير للإصلاحات الديمقراطية وقابلية مناظرة الديمقراطية، فالمقاربتان النمطيّتان (Paradigmatic) السائدتان المتنافستان على السيطرة، الدينيّة والعلمانيّة، تختلفان بشدّة بشأن تأويلات كلّ منهما للإسلام وتصويرهما للسياسة الديمقراطية. ومنذ «موت الله» في الغرب، أدت الديمقراطية الليبرالية، إلى حدّ ما، دور ديانة جديدة، وأصبحت الأمة ـ الدولة شبه متسامية، لكن ليس لهذا الموت نظير في الشرق الأوسط. وبالتالي، فإن إبهام الدين والسياسة مظهر ثابت من مظاهر السياسة في الشرق الأوسط حتّى في الدول التي تحكمها نُخب تقدّم نفسها بوصفها علمانية أو تأخذ بأسباب الغرب والتحديث على نحو خجول. وينطبق ذلك على تركيا أتاتورك مثلما ينطبق على تونس بورقيبة. إن اتخاذ شكل من أشكال العلمانية المعدّلة، علمانية متميّزة عن العلمانية الفرنسية (Laicism) أو عن أنواع أخرى من السياسة العلمانية الأنكلو ـ أمريكية؛ هو السمة المميّزة للأنظمة السياسية في المنطقة. إنّها من حيث الجوهر، علمانية السيطرة السياسية على الدين بدلاً من الإدارة الدينية للسياسة. وبالتالي، فإنّ فصل الدين عن الدولة بتعيين حدوده بشكل مؤسسيّ لم يؤدّ إلى سياسة علمانية بالضرورة.

لذلك، إن مسألة الديمقراطية مضاعفة التعقيد في الشرق الأوسط العربي، فدور الدين في الشؤون العامة لم يتراجع على الرغم من فصله عن الدولة في كثير من

البلاد الإسلامية. وهناك اليوم خلاف داخل خلاف: الخلاف على «أي» ديمقراطية، وديمقراطية «مَن»، و«ما مقدار» الديمقراطية، يدور داخل خلاف قائم ومثار جدل صاخب على «أي» إسلام وإسلام «مَن»، و«ما مقدار» «هذا الإسلام»، مقارنة بـ «الإسلام»[٧] يجب أن يشغل موقع الصدارة في المجالين السياسي والثقافي. ومثلما هناك ديمقراطية وديمقراطيات، هناك «إسلام» و«إسلامات»، هناك «مثال» (Ideal) في صميم الديمقراطية والإسلام. والمحاولات المختلفة للانسجام مع هذا المثال في كلّ منهما هي التي تؤدّي إلى نشوء تنوّع من «الديمقراطيات» و«الإسلامات» الموضّعة (Objectified) في هذه الفترة التاريخيّة الحاسمة. ويتضمّن التوضيع كما أوضحه أيكلمان، عملية دينامية تطرح أسئلة عن طبيعة مثال ما وعلاقته بحياة الشعوب، وهي أسئلة تؤدي بدورها إلى تنوّع تفسيرات هذا المثال وإدراكاته.

في هذا الوضع المائع، لم تمرّ المزاعم المعيارية للديمقراطية الغربية من دون أن تواجه بالتحدّي. لكنّ المثال الديمقراطي لم يواجه التحدّي. وهنا يكمن التناقض الظاهريّ الديمقراطيّ: الديمقراطية مفهوم يقبل الاختلاف؛ ومع ذلك تحظى بإعجاب عالميّ بوصفها مثالاً غير متناظر عليه، بما في ذلك في الشرق الأوسط العربي. إن للمثال الديمقراطي جاذبية عالمية بين المواطنين في ديمقراطيات الغرب الراسخة والمقيمين في كثير من البلاد غير الغربية، حيث الحكم الديمقراطيّ تجميليّ أو في مهده. ويوجد في صميم هذه الجاذبية العالمية أحلام ومخاوف مشتركة، أبرزها الحلم بالحريّة، والخوف من الاضطهاد، فمثلما يُعتقد بأن الحريّة ضروريّة لكي «يُكرّمُ» الإنسان ويحيا حياة كريمة، يُخشى من الاضطهاد باعتباره الشرّ الذي يقف في طريق تحقيق الإنسانيّة والكرامة. وفي الشرق الأوسط العربي الحديث، اتضحت مختلف قصص الأمة ـ الدولة عن طريق الاضطهاد بدلاً من طريق الحرية. في البداية، كان اضطهاد المستعمِرين للمستعمَرين؛ ثمّ تحوّل، بعد الاستقلال ونشوء نظام الأمة ـ الدولة، إلى اضطهاد الحكّام المحليين لرعاياهم، فلا عجب إذاً في أن الديمقراطية أسرت ملايين العقول والقلوب في هذه المنطقة.

---

(٧) لمعرفة المزيد عن فكرتي «الإسلام (Islam)»، و«إسلام (islam)»، انظر: Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Prentice-Hall Series in Anthropology, 2nd ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989), pp. 255-263.

[وقد استخدمنا «هذا الإسلام» بين مزدوجي اقتباس للإشارة إلى الإسلام بالصيغة غير المعرّفة في الأصل، أي - islam (المترجم)].

الإسلام المثالي = Islam

الإسلام المُطبق/ المُعاش = islam

ثمة سؤال مهمّ عن طبيعة الديمقراطية عند انتقال مثالها عالمياً وهو يتعلق بزعزعة (Unfixing) الديمقراطية وثبات قراءاتها وإدراكاتها، فعندما يصّدر المثال الديمقراطي عالمياً، يصبح تفسير الديمقراطية محكوماً بأن يكون غير مركزيّاً وتعدّدياً. إن المسألة المطروحة هنا لا تتعلّق بقدرة الديمقراطية على الازدهار خارج بيئتها الغربية المحددة ثقافياً أو بمقدار احتمال تناغُمِها مع ثقافات وممارسات معرفية غير غربية، فلوجهة النظر هذه معانٍ عنصرية مستترة. وتتعلّق المسألة الأكثر أهمية بما إذا كان لدى الديمقراطية ما يلزم لتكون قابلة للإبعاد عن المركز أو زعزعة الاستقرار من دون أن تفقد قوتها الأخلاقية. لذا، فإنّ إمكانيّة أن يقابل زعزعة الديمقراطية، عن طريق فتحها على التفسيرات والإدراكات غير الثابتة، عمليات مماثلة من الزعزعة في بيئتها الجديدة مسألة لا تقلّ عن ذلك أهمية.

ثانياً: النقاش الديمقراطي

لم يكن من السهل قط كشف مكنون الديمقراطية، تلك العبارة التكريميّة، فهي موضع خلاف واسع ومتعدّد الأشكال على نحو جلي. يُبرز جيوفاني سارتوري (Giovanni Sartori) في كتابه الرائع: **عودة إلى نظرية الديمقراطية**[٨] مختلف شرائح التعقيد التي تربط بينها علاقات متبادلة ـ تاريخية واشتقاقيّة (إتمولوجية) ومعرفية (إبستمولوجيّة) ودلاليّة ومفهوميّة وتجريبية ـ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفهوم الرئيسي المستخدم كثيراً، الديمقراطية. وفي ضوء كتابه، يحوم الشك، لدى تحليل الديمقراطية، حول إمكانيّة تجنّب خطر التبسيط المفرط. ويبدو أن العلماء متفقون فقط على اشتقاق الكلمة، فـ (Demokratia) كلمة يونانيّة مركّبة من (demos)، أي الشعب، و(kratia) من الفعل (kratieen)، أي الحكم. وفي حين أن «حكم الشعب» بالمعنى الحرفي كان مثال الديمقراطية في أثينا، لم يكن ممكناً من الناحية العمليّة إلا المقاربة الجيّدة لذلك المثال، حتّى في المدينة (polis) اليونانيّة[٩]. ولربما مثّلت الديمقراطية في أثينا بمساواتها السياسيّة وعقلانيّتها ما عبّر عنه أرسطو في كتابه

---

(٨) Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, NJ: Chatham House Publishers, 1987).

(٩) تمّ تصوّر النموذج الأوليّ للديمقراطيّة في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد. ووضع النظام المأسس للديمقراطيّة التي تؤدي وظيفتها مباشرة. وكانت الإكليسيا بمثابة الجمعيّة الشعبيّة التي ينتمي إليها كلّ المواطنين الذكور، والتي تعقد عشر مرّات في السنة لتتباحث في الشؤون العامّة. وعُهد إلى مجلس غير منتخب من ٥٠٠ عضو، مقسّم إلى عشرة مجالس فرعيّة بالحكم الفعلي، على أن تحال المسائل الحاسمة (الحرب والسلم) إلى الجمعيّة. وثمة محاكم متخصّصة تدير نظام عدالة يشكّل فيه المواطنون هيئات محلّفين ـ ضمّ أكبرها ٥٠٠ شخصاً. وكان كثير من المواطنين موظّفين في النظام الإداريّ.

السياسة *(Politica)*، في سنة ٣٣٤ق. م. بـ «شكل الحكم. . الذي يستطيع كلّ رجل فيه، أياً كان، أن يعمل على أحسن وجه ويعيش بسعادة»[١٠]. لكن حتّى الديمقراطية الأثينية، في الممارسة، كانت منقوصة. لقد كانت أبويّة وحصريّة ـ ليست للنساء والعبيد والأجانب. ويحدّد سارتوري بشكل لاذع الانشقاق المتلازم بين المفهوم والواقع في جميع الديمقراطيات: «لم يكن هناك قط وجود لديمقراطية [ينضوي تحتها الجميع] ومن غير المرجّح أن توجد»[١١].

على الرغم من نقائص الديمقراطية، فإنها كشكل من أشكال الحكم لا تزال موضع تقدير بصفتها أفضل نظام لتنظيم العلاقات بين الدولة والمجتمع. ويعتبرها كثير من دارسيها ميسّرة للتعبير ولتطبيق ما يفضّله الشعب وخياراته. ويروّج آخرون فضائلها في وضع حلول سلمية لمصالح متنافسة، وفي رسم حدود قانونية ودستورية للسلوك الرسمي والسلوك الشعبيّ. وربما ما من فضيلة أعظم من التعدّدية الداخليّة للديمقراطية وتغيّرها. وهذه ميزة قيّمة للديمقراطيين في كلّ مكان، إذ إنّ الديمقراطية ليست متغيّرة بطبيعتها فحسب، وإنما تغيّرها ديمقراطيّ بطبيعته أيضاً. ولذلك يمكن التشديد على الديمقراطية بسهولة فوق كلّ ما عداها بوصفها الروح العامة (Ethos) للتعدديّة، بحسب تعبير وليام كونوليّ[١٢]، ولاأسسيّة.

ثمة دلالة كبيرة لذلك فيما ترتفع جوقة الأصوات العالميّة ضدّ سوء الحكم، والإساءة إلى حقوق الإنسان، والفساد، والبؤس الذي يصنعه البشر. ويؤدّي التشديد على خصيصة مميّزة كهذه على الأرجح إلى استمالة الديمقراطيين من ثقافات غير غربية ومن جميع ضروب الخلفيات السياسية إلى المراهنة على الديمقراطية ما يعزّز البحث عن الحكم الصالح في كلّ أنحاء العالم. وكونها فكرة مهيأة لبناء مجتمعات منفتحة، تقتضي الديمقراطيّة المسلَّم بأنّها خصيصة مميّزة ناقضة للأسسيّة تميل إلى الانفتاح. ومن ثمّ يلحظ سارتوري أن «مفهوم الديمقراطية مؤهّل للانتشار وتعدّد الأوجه»[١٣]. وإذا كانت الديمقراطية مؤهّلة للانتشار، فذلك لأنّها قادرة على الانتشار. وهذا نوع من الديمقراطية الداخلية ضمن مفهوم الديمقراطية. والأهم من ذلك، إذا كانت الديمقراطيّة مؤهّلة للانتشار وتعدّد الأوجه، فإنّها مؤهّلة لأن تكون متعدّدة الثقافات،

---

(١٠) Aristotle, *The Politics*, edited by Stephen Everson, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988).

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Borderlines; v. 1 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995).

(١٣) Aristotle, Ibid., p. 3.

أي يمكن أن تكون الديمقراطية متعدّدة الثقافات. إنّها متاحة أمام كلّ الثقافات لكي تتبّناها وتكيّفها. ويشكّل إحداث نوع من التحوّل الشكليّ من الأحادية الثقافيّة إلى التعدّديّة الثقافيّة المدخل إلى تبنّي الديمقراطية وتكييفها على نطاق واسع.

لكن تكييف الديمقراطية لا يعني مواءمتها وفقاً لأهواء الطغاة، فنظراً إلى أن الديمقراطية متغيّرة وتعددّية بطبيعتها، فإنّها خصيصة مميزة ترفض عنف الإقصاء من خلال الثبات والسلطويّة والأحادية، فليس ثمة وحدانية بخصوصها. وتوضح تصنيفات ديفيد هِلْد في كتابه **نماذج الديمقراطية** هذه النقطة بصورة مؤكّدة، فإلى جانب شكلي الديمقراطية البارزين والمتنافسين، الليبرالي والجمهوري المدني، يطرح هَلْد إشكاليّة المعايير القياسية والمؤسسية لسبعة نماذج أخرى(١٤)، فالديمقراطية لا تتأتّى من عقل واحد أو من حقبة تاريخية واحدة أو من نظام حكم سياسي واحد. ربما لا يمكن دحض التأكيد بأنها حتّى الآن المنتج النهائيّ السياسيّ للحضارة الغربية، فالديمقراطية الأثينية، والنهضة، والإصلاح الأوروبي وعصر العقل، تشكّل جزءاً من تراث الحضارة الغربية السياسي، لكنّ الحضارة الغربية جزء من الحضارة الإنسانية. ولذلك فإنّ تلك المزاعم الاحتكارية بأنّ الديمقراطية منتج أوروبي حصراً هي مزاعم إقصائية ومتعصبة إثنيّاً في آن معاً. وقد طُبق هذا المنطق الاعتذاري داخل الغرب وخارجه لتبرير حكم المستبدين التابعين. ويجب على الشعوب غير الأوروبية ألا تذلّ وألا تمنح الغرب احتكار ممارسة الديمقراطية(١٥).

لم تستأثر ممارسة الديمقراطية الحديثة سوى بفترة قصيرة من تاريخ البشرية(١٦). وفي الفترة الفاصلة، بين الزمن الذي سقطت فيه أثينا وغابت الديمقراطية الأثينية عن الوجود وأواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي تشكّل بداية المخاض الديمقراطي في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وسويسرا، لم تظهر إلى الوجود أي ديمقراطية بالمعنى الغربي، خلال تلك الفترة الفاصلة، سواء أكان الحكم أوليغاركياً (حكم الأقلية) أم أميرياً أو ملكياً أم إمبراطورياً أم سلطانياً. وعقب الحرب العالمية الثانية مباشرة، كان عدد البلاد التي اكتسبت صفة الديمقراطيّة

---

(١٤) David Held, *Models of Democracy*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Polity Press, 1996).

(١٥) انظر: B. K. Nehru, «Western Democracy and the Third World,» *Third World Quarterly*, vol. 1 (April 1979), pp. 53-70.

يقدّم المؤلّف في هذه المقالة دليلاً على تأييد زعمه بأنّ الديمقراطيّة الغربيّة لا تلائم البلدان النامية. وللإطلاع على ردّ على نهرو، انظر: W. H. Morris-Jones, «The West and the Third World: Whose Democracy, Whose Development?,» *Third World Quarterly*, vol. 1 (July 1979), pp. 31-42.

(١٦) Arend Lijphart, *Democracies; Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984), p. 37.

محدوداً[١٧]، وكان بعض الديمقراطيات إقصائياً[١٨]، بل إنّ الديمقراطية، بأشكالها المتنوّعة غير الناضجة، أكثر حداثة من ذلك في الوطن العربي. وبالحكم على البلاد العربية بمعايير مختلفة، وخصوصاً معيار قيام الدولة بمنح الحريات السياسيّة والمدنيّة، تبيّن أنّ معظمها لا يظهر في لوائح الأنظمة السياسية الديمقراطية، ففي مسح لتصنيف الأنظمة السياسية للبلاد النامية على أساس التنافسيّة والحداثة، لم يصُنّف سوى لبنان نظاماً سياسيّاً تنافسيّاً. واعتُبرت أنظمة الجزائر والأردن والمغرب والصومال وتونس شبه تنافسية. واعتبرت أنظمة سياسية أخرى، كالأنظمة في الجمهورية العربية المتحدة سابقاً (الوحدة بين مصر وسوريا بين سنتي ١٩٥٨ و١٩٦١) والعراق وليبيا والسودان والمملكة العربية السعودية واليمن، أنظمة سلطويّة[١٩]. واستناداً إلى (معيار) إجراء انتخابات، وصفت مصر فقط من بين جميع البلاد العربية، بأنّها «ديمقراطية انتخابية» في سنة ١٩٨٦ إلى جانب ٣٠ بلداً آخر من بلدان العالم الثالث[٢٠]. وفي مسح أجرته منظّمة فريدوم هاوس وتناولت فيه الحقوق السياسية والحريات المدنية عام ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧[٢١]، واستخدمت معايير غربية قائمة على الانتخابات، لم يصنَّف أي بلد عربي بلداً حراً، بل صنّفت (البلاد العربية) في معظمها بأنّها حرة جزئياً. باختصار، لا يمكن حتّى الآن تصنيف أي بلد عربي بلداً ديمقراطياً.

مع أن الديمقراطية مفهوم إيجابي يستند إلى مبادئ إيجابية كالمساواة الأخلاقيّة وتقرير المصير، فإنّها تقوم على مجموعة من الافتراضات المتشائمة بشأن الطبيعة البشرية. لقد حذّر سقراط، في **جمهورية أفلاطون** من أخطار **طبائع العوام** و**شرورهم** على المدن والدولة ـ يتطلّب التغلّب عليها وحدة الفلاسفة والملوك[٢٢]. وينصح مكيافيلي رجال الدولة، في كتابه **خطابات**، بأن يفترضوا دائماً أن «الرجال كلّهم أشرار»[٢٣]. ويعبّر

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٨) لم يكن حق الاقتراع للبالغين متاحاً للمرأة السويسرية على سبيل المثال. وفي أستراليا، لم يكن السكان الأصليون يتمتعون بحقوق سياسية حتى الستينيات، ولم يصبح التصويت إلزامياً لهم إلا في سنة ١٩٨٣.

(١٩) Gabriel A. Almond [and] James S. Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960), p. 534.

(٢٠) Richard L. Sklar, «Development Democracy,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (October 1987), p. 692.

(٢١) انظر: Raymond D. Gastil and Leonard R. Sussman, *Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties, 1986-1987* (New York: Greenwood Press, 1987), pp. 30-34.

(٢٢) Plato, *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford (London; New York: Oxford University Press, [1945]).

(٢٣) Niccolo Machiavelli, *The Discourses of Niccolo Machiavelli*, [translated from the Italian, with an introd. and notes by Leslie J. Walker; with a new introd. and appendices by Cecil H. Clough], 2 vols. (London; Boston, MA: Routledge, 1991).

هوبس في **المواطن**، بسخرية مماثلة عن أطباع الناس «البهيمية» و«المزعجة» التي ستجعل غريزة البقاء الذاتي بعيدة المنال إذا لم تخشَ سلطة قسرية ما(٢٤). وهذه المحافظة على الحياة والحرية والأملاك هي التي يرى لوك، في **رسالتان في الحكومة**، أنّها سبب وجيه كي يتخلى الناس عن حريتهم في الحالة الطبيعيّة(٢٥). ويشيد روسو، في **العقد الاجتماعي**، بفضائل المجتمع الديمقراطي القائم على المساواة والعدالة، لكبح الأهواء الجامحة والشرور والصراعات في المجتمع(٢٦). ويرى هيوم في **مقالات سياسية**، أنّ العدالة التوزيعية هي القوة الأخلاقية الدافعة لإنشاء المجتمع السياسي الذي لا سلام ولا سلامة ممكنين من دونه(٢٧). ويتحدّث جيفرسون في كتابه **الديمقراطية**، عن أخطار الظلم والاضطهاد ويرى في تعليم الناس وتنويرهم رادعينْ لهما. بيد أنّه في مقابل هذا التشاؤم هناك الافتراض المتفائل بأن الناس ليسوا عرضة للحوادث أو آلة ذاتية الحركة، وإنما كائنات قادرة على التفكير السليم(٢٨)، ذلك النوع من التفكير السليم الذي يجعلهم ميالين بصورة إيجابية إلى الترابط الديمقراطي.

أخيراً، الديمقراطية ليست دواء لجميع العلَلْ، وهي تبرز في عالم تسوده أنظمة سياسية منقوصة(٢٩). وأقدم الديمقراطيّات، الولايات المتحدة، هي أيضاً أكبر بلدان العالم اقتراضاً ويعاني ملايين من مواطنيها من الجوع والتشرّد. ربما لا تعني الديمقراطية التحرّر من الجوع، لكنها تحمل وعد التحرّر من الظلم. ويلاحظ بينوك عن صواب أن «الديمقراطية ليست ضمانة مطلقة بحماية حقوق الإنسان وتقديم المصالح البشرية، لكنها الضمانة الأفضل لدينا»(٣٠). قد لا تستأصل الديمقراطية ما يوصف بـ «البؤس المادي»، لكنها تعزّز نوعية حياة المواطنين النفسية. إنّها تقدّم إلى

(٢٤) Thomas Hobbes, *De Cive*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes; v. 3 (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1983).

(٢٥) John Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, 2nd ed. (London: Cambridge University Press, 1967).

(٢٦) Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by M. Cranston (Harmondsworth: Penguin Books, 1975).

(٢٧) David Hume, *Political Essays*, edited by Knud Haakonssen, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994).

(٢٨) Thomas Jefferson, *Democracy*, edited by Saul K. Padover (New York: Appleton-Century, 1939).

(٢٩) كما عبّر عن ذلك محلّلان، «يبدو من المرجّح أنّ الديمقراطيّة متفوّقة على سائر أشكال صنع القرار الجماعي». انظر: Geoffrey Brennan and Loren Lomasky, *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993), p. 198.

(٣٠) J. Roland Pennock, *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* (New York: Rinehart, [1950]), p. 108.

الناس أيضاً الطرق والوسائل لمكافحة البؤس المادي، على سبيل المثال من خلال التعدّدية الاجتماعية، والتجمّع الحر، والتنظيم بالاعتماد على الذات. وتساعد الضوابط القانونية لسلطة الدولة الطليقة على تقليص سوء المعاملة بينما يساعد الحكم الذاتي على زيادة احترام الذات(٣١).

يجب أن نورد ملاحظتين هامتين قبل أي كشف عن ماهيّة الديمقراطية، **الأولى** أنّ أفضل نقّاد الديمقراطية هم على الأغلب غربيون أو مقيمون في الغرب بمن فيهم، مثلاً، علماء من أصول غير غربية لأنّ الديمقراطية ازدهرت في الغرب، وخصوصاً بعد فترة الحروب الكبرى في أوروبا وأمريكا الشمالية. ليس هناك تحيّز مقصود هنا ضدّ غير الغربيين، فلا شكّ في أن النقائص أو العيوب أو الفجوات الديمقراطية تتضح أكثر بالنسبة إلى الذين لديهم الأفضليّة التامة لمراقبة عمل الديمقراطية بشكل مباشر. وعند النظر إلى الخطاب العنيف المتعلّق بالديمقراطيّة من منظور أوسع، فإنّه يؤكّد أزمة الحكم في المجتمعات ما قبل الصناعية وما بعد الصناعية. لذا ليس من قبيل المصادفة في شيء أن يكون الغرب منشأ الدعوات الأشد حماسة إلى ما يسميه كين «ديمقراطية أكثر وأفضل»(٣٢)، وما يسميه برزيفورسكي وآخرون «ديمقراطية مستدامة»(٣٣). وفي كتاب **فكرة الديمقراطية** الذي حرره كوب وهامبتون وورومر، شرح للنقاش الدائر حول الديمقراطية في عالم متغيّر(٣٤). ويقدّم جون إلستر ومشاركوه في تأليف مجموعة المقالات الرائعة تحت عنوان **ديمقراطية خطابية**، حججاً لصالح أشكال جديدة من الديمقراطية تتجاوز التصويت الدوري(٣٥).

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣٢) John Keane, *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power* (London; New York: Verso, 1988), p. x.

تستحق مقولات كين الداعية إلى «مزيد من الديمقراطيّة الأفضل» إيرادها هنا: «أرفض القناعة الضيّقة الأفق للذين يعتبرون أن الديمقراطية هي ببساطة الحكم عن طريق المنافسة الحزبيّة وحكم الأغلبية وحكم القانون، فالموضوع أشمل من ذلك بكثير، فهو يمتدّ من موضوعات مثل السيادة والثورة والأيديولوجيا والتهديدات التي تشكّلها قوّة الدولة «غير المنظورة» والنهج المحافظ الجديد والأنظمة من النوع السوفياتي على الحريّات المدنيّة والسياسيّة إلى مجموعة من القضايا الجديدة بما في ذلك إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي، والتسمّم التدريجي للنظام البيئي، وتراجع السياسة الحزبيّة ونشوء الحركات الاجتماعية».

(٣٣) Adam Przeworski [et al.], *Sustainable Democracy* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1995).

(٣٤) David Copp, Jean Hampton and John E. Roemer, eds., *The Idea of Democracy* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993).

(٣٥) Jon Elster, ed., *Deliberative Democracy*, Cambridge Studies in the Theory of Democracy (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1998).

تتجسّد قابلية الاختلاف الحادّ بشأن الديمقراطيّة بحساسية وعاطفة مفرطة ـ الخوف من الديمقراطية، والخوف على الديمقراطية، وصرخات التفوّق الصريحة ـ التي يثيرها الخطاب العلميّ. لنأخذ، مثلاً، مداخلات أكاديميين أمريكيين معاصرين، غراهام إ. فولر فرنسيس فوكوياما، فقد كتب فولر أنّ «الديمقراطية شكل رائع من أشكال الحكم ـ الشكل المرغوب فيه أكثر من سواه في التاريخ البشري، لكن تحتوي على مصادر خطر جدّي. .»[٣٦]. وخلافاً لتقدير فولر الحذر من الديمقراطية، يعطّل فوكوياما التاريخ بأكمله والأيديولوجيا كلها، معلناً أن «في نهاية القرن العشرين، يجدر بنا ثانية أن نتحدّث عن تاريخ متّسق واتجاهيّ للإنسان سيقود القسم الأكبر من البشريّة إلى ديمقراطية ليبرالية في آخر المطاف»[٣٧]. إنّ إيمان فوكوياما بأنّ مسار التاريخ خطي، لا دائري مثلاً[٣٨]، لا يحظى بمشاطرة واسعة. كما إنَّ رأيه بشأن الأداء الاقتصادي السليم للسلطوية الرأسمالية يثير الالتباس: «هناك دليل تجريبيّ كبير يبيّن أنّ أداء المحدّثين السلطويّين الذين يتوجّهون نحو السوق أفضل اقتصادياً من أداء نظرائهم الديمقراطيين»[٣٩]. لقد صمدت الريعية الأوتوقراطية حتّى الآن في الخليج العربي، وأبقت على حكام النفط في السلطة. وليس هناك ما يشير حتّى الآن إلى أنّ الديمقراطية الليبرالية وشيكة. إذاً لم ينتهِ التاريخ ولا الأيديولوجيا. ولعل صيحات التفوّق والانتصار التي يطلقها «اليمين الفلسفي» الأمريكي سابقة لأوانها.

عموماً ما زالت انتقادات هيدغر[٤٠] ونيتشه[٤١] للديمقراطية الليبرالية تلهم أولئك العلماء الذين تقع منهجياتهم التحليلية تحت تأثير مدارسهم الفكرية، فها هم شارحوا فوكو[٤٢] الذي لا تقدّم كتاباته ولا تشكل نظرية سياسية متماسكة، يفسرون

---

(٣٦) Graham E. Fuller, *The Democracy Trap: The Perils of the Post-Cold War World* (New York: Dutton, 1991), p. 2.

(٣٧) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Penguin Books, 1992), p. xii.

(٣٨) للإطلاع على انتقاد موجز لفكرة فوكوياما عن «نهاية العالم»، انظر: Fuller, Ibid., pp. 16-18.

(٣٩) Fukuyama, Ibid., p. 123.

(٤٠) Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, translated by Franklin Philip (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990).

(٤١) William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford; New York: B. Blackwell, 1988), and Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

(٤٢) Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality: With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), and Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance* (London; New York: Routledge, 1991).

إرثه ليشيروا من جملة ما يشيروا إليه، إلى شكوكه في الدولة (وبفرط التشديد على الدولة) التي تتحدّد من خلالها أشكال الذاتية، ومن خلال رفضه ولو فكرة واحدة عن المواطنة أو الفردية ـ تختلف الطرق التي تُفهم فيها الفردية وتُبنى. ويضمّ باحثو الديمقراطية الليبرالية الكثير من النساء اللواتي تساهم كتاباتهن النقدية في فهم المجتمع السياسي والمواطنة ـ حنة أرندت[٤٣]، وأيريس يونغ[٤٤]، وآن فيليبس[٤٥]، وأخريات. وثمة مجال محدود هنا لعينة من بعض الانتقادات السديدة للمسائل التي أثارها عدد قليل من هؤلاء المفكرات. والنقطة الرئيسية التي تستحق التكرار هي أن الانتقادات التي أظهرتها هذه الخطابات المستجوِبة للمجتمع السياسي الديمقراطي وللمواطنة تستمد معناها من مشاعر محددة بالقصور أو من نقائص تسبّب تهميشاً وإخضاعاً، وهي عمليّات تقلب بوضوح المُثُل الديمقراطية، وبالتحديد مثالي الانضواء وشمولية الحقوق.

مع ذلك واجه غير الغربيين الديمقراطيات الغربية بصورة مبتورة ومشوهة من خلال السيطرة الاستعمارية، كما كانت في الماضي؛ ومازال يلاحَظ منذ الاستقلال أن هذه الديمقراطيات ترعى الفساد في كثير من البلدان والمناطق في الجنوب أو تبدي عدم مبالاة إزاء الحكم السلطويّ فيها. لذلك، فإن أحد الانتقادات المتكرّرة التي يوجهها غير الغربيين إلى الديمقراطية هو هذا الوجه المتناقض من المشروع الديمقراطي. غير أن هذا الانتقاد شائع أيضاً في التحليلات الغربية للديمقراطية. وللملاحظة **الأخرى** علاقة بأنّ وجهات النظر المنتقدة للديمقراطية متشابكة مع فيض من الخطابات من الحركة النسويّة إلى ما بعد الحداثة. ويحاول القسم التالي أدناه الكشف عن مكنون الديمقراطية من خلال مختلف الخطابات النقدية التي تشكل مادة حيوية لفهم سياق الديمقراطية وقابلية الخلاف حولها. ويرمي ذلك إلى إبراز انتقادات اللاأسسيّة للديمقراطية بدلاً من إطالة الكلام عن الكتابات النقدية المكررة بوفرة في مكان آخر.

ثالثاً: السياق النظريّ، مجادلات جديدة

إن مناظرة الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي لا يحدث في فراغ، ويجب وضع هذه المناظرة التي يمكن رسمها هنا بصورة عامّة جداً فقط، في السياق الغربي نظراً إلى أن أصول الديمقراطية غربية من الناحيتين النظرية والعملية. ويتجلّى في

---

(٤٣) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990).

(٤٤) Iris Marion Young: «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship,» *Ethics*, vol. 99 (1989), pp. 250-274, and *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(٤٥) Anne Phillips, *Democracy and Difference* (Cambridge, MA: Polity Press, 1993).

الغرب التحدي الذي تلقاه خطابات الديمقراطية السائدة من خطابات مضادة ظهرت حديثاً. وهكذا قدّم انبثاق الديمقراطية انقسامات جديدة وقديمة على حدّ سواء وما يسميه شميتر «أخطاراً ومعضلات»[٤٦]، ففي أواخر الحداثة، أصبحت مناظرة الديمقراطية حادة جداً. ولفهم هذه القابلية للمناظرة، لا بدّ من تقديم خريطة للتضاريس التحليلية والنظرية الشاسعة لمناقشة الديمقراطية التي طرحها عدد من الخطابات. وقد تمّ ربط الكتابات النقدية عن الديمقراطية بخطاباتها النموذجية بغية عدم تتفيه قوّتها وخصوصيّتها. تتكوّن التضاريس التحليلية من خطوط استجواب قديمة وجديدة تركّز على مسائل تتعلّق باتساع الديمقراطية وعمقها ومؤسّساتها وقيمها. واستطاعت الخطوط الحديثة لاستجواب الديمقراطية إثارة مسائل مزعزعة للاستقرار[*] في إطار تاريخي معولم ومناصر للحركة النسوية وتعدديّ. وقد أضفت هذه المسائل الحديثة في الواقع بعضَ الراديكاليّة على المناقشة الديمقراطية. وعلى نحو مجازي، وفي ما يتصل بمشروع عصر التنوير (الوليد)، لا تتوقف المسائل المطروحة عند رمي مياه الاستحمام؛ بل تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ تقترح نوعاً من تطهير هذا الوليد، فهذه المسائل تستجوب بجرأة حزمة عصر التنوير بأكملها وعقلانيتها الملازمة لها، وتعيد قراءة مكوّنها الديمقراطي من جديد. ويتّسم هذا الاستجواب بمسحة من الردّة، وهو يتطابق مع زمن يتاح فيه اليقين لمن يشاء في عالم صنع المعرفة.

تُحدث **المجادلات الجديدة** اليوم تبديلاً جذرياً في المتغيّرات التي يجب أن تتمّ في إطارها إعادة التفكير في الديمقراطية ما يدفع بقابلية الاختلاف إلى تخوم جديدة. والخطابات المتشابكة مع هذا النوع من التحوّل إلى الراديكاليّة أكثر من أن تُدرس في هذا المقام. إلا إن ثمة أربع مدارس فكريّة ـ الحركة النسوية، وما بعد الحداثة، والتضامن العالمي والإصلاح، وتعدّدية الثقافات/ الكوزموبوليتانيّة ـ تشكل القوالب التي صيغ ضمنها إضفاء الراديكاليّة على مناقشة الديمقراطية والمجادلات الناجمة عنها. ويشكل كلّ من هذه الخطابات المزعزعة للمحورية رداً على مجموعة من الضغوط أو الإجهادات أو التحديات المطروحة من جانب الأبويّة وإنسانية عصر التنوير والعولمة والأحادية الثقافيّة. وتشكّك هذه المدارس الفكريّة الأربع في عقلنة أو تنميط عدم المساواة في الديمقراطية، وهو نظام يضفي صفة الكمال على الشمول. وتسعى المدارس الأربع إلى زعزعة استقرار مبدأ عقلاني (Logos)[٤٧] ثابت، مركز، ينتج

(٤٦) Philippe C. Schmitter, «Dangers and Dilemmas of Democracy,» *Journal of Democracy*, vol. 5 (April 1994), pp. 57-74.

(*) مزعزعة لحتمية الديمقراطية وصدارتها أو تبوّؤها كل القيم وكل النظم الأخرى.

(٤٧) اللوغوس في اليونانية معناها العقل بمعناه المطلق والكلي، ومعناه أيضاً المنطق.

علامات استبعاد أو هرميّة تستند إليها تقابلات ذاتية ـ أخرى، فالحركة النسوية تتدافع مع السياسة الذكورية؛ وما بعد الحداثة على خلاف مع الثبات وعقلانيّة ما بعد عصر التنوير؛ والتضامن العالمي والإصلاح العالميّ الجذري يستجوبان مركزيّة الدولة وعلوم رسم الخرائط السياسية الإقليمية؛ وتستهدف تعدّدية الثقافات التفوّق الإثني. ويوجد إضفاء الديمقراطيّة على الديمقراطيّة في صلب كلّ من هذه الخطابات الأربعة، وهي كلها، بصورة مباشرة وغير مباشرة، وبدرجات متفاوتة، تفتح طرقاً لإعادة تصوّر مجتمع سياسي وحيّز وهويّة. وتهدّد هذه الفرص وعمليات إعادة التصوّر المبدأ العقلي المسيطر للذكورة والعقلانيّة والعنصرية والقطرية (Territoriality). وهي معاً عازمة على إبطال قوالب ما بعد عصر التنوير من معرفة وممارسة، وهي القوالب التي تؤطر السياسة الديمقراطية.

لكن نظراً إلى أن الحركة النسوية وما بعد الحداثة، أياً يكن تعريفهما، نموذجان قويان للفكر النقدي المعاصر للنظرية الديمقراطية ونظام الحكم الديمقراطي، فإنّهما منخرطان في إزالة أسسيّة (Defoundationalising) هذه القوالب. وإذا كانت نصوص فوكو تنتقد فرط التشديد على الدولة وعلى طبيعتها الاعتبارية الذاتية، فإن نصوص النقاد من الحركة النسويّة تشير إلى فرط التشديد على الذكر. وهكذا تتوقّع آن فيليبس نهاية السياسة الجنسوية والديمقراطية الجنسوية، مع ما تنطوي عليه من انعدام تساوٍ ملازم بين الجنسين، عند إعادة تعريف المواطنة وإصلاح التمثيل بحيث تقام المساواة بين الرجال والنساء[٤٨]. أما أيريس يونغ، فمع إقرارها باقتصار السياسة على جماعات مهيمنة وفي حدود الصالح العام وتحدّيها لها في ظلّ مركّب هويّات الجماعات واختلافاتها ومصالحها في المجتمع، فإنّها تقدّم الحجّة لصالح الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة التي يتوقف فيها انحياز التمثيل والعدالة، والاضطهاد الثقافي للذين لا سلطة لهم ولغير المرئيّين والمُهمّشين[٤٩]. وثمة موضوع شائع في دراسات دعاة الحركة النسوية هو التشكيك في الانقسام بين الخاص والعام الذي يدجّن النساء ويؤدي فعليّاً إلى استبعادهن من المشاركة السياسية. تندّد هذه الدراسات بنزع السمة السياسية عن المجال المنزلي، أي الحيز المنزليّ الخاص الذي تُحصر فيه النساء. وهذا النزع للسمة السياسية هو الذي جعل التسييس والنشاط السياسي المتمحورين حول الذكر في المجال العام أمراً ممكناً. وتشكّل علاقات السلطة هذه وظيفة لتقسيم العمل الجنسي المنزليّ لمصلحة الذكور الذين كان نصيبهم من الإنتاج وإعادة الإنتاج المنزليّين قريباً من الصفر

(٤٨) Anne Phillips: *Engendering Democracy* (Cambridge, MA: Polity Press, 1991), and «Must Feminists Give up on Liberal Democracy?,» *Political Studies*, vol. 40 (1992), pp. 68-82.

(٤٩) Young, *Justice and the Politics of Difference*.

بصورة عامة(٥٠). إنّ ثنائية العام والخاص هي واحدة من العديد من التناقضات الهرميّة المتمركزة حول الذكر ـ سياسي وشخصي، روح وجسد، عقل وعاطفة ـ التي سعت خطابات دعاة الحركة النسوية إلى مكافحتها وإبطالها(٥١). ويرمي ما تقوم به الحركة النسوية من تفكيك وإعادة تركيب، بحسب تعبير أنجيلا مايلز، إلى «تطوير أشكال سياسية جديدة تعكس قيم [الحركة النسوية] الشاملة [عن طريق] دمج هذه التناقضات كجزء من نضالهم لبناء عالم جديد»(٥٢). وهكذا فإنّ بعض خطابات الحركة النسوية تجعل إضفاء الديمقراطية على الديمقراطيّة ملازمة لتبديد خرافة أنّ المجال الخاص لا سياسيّ ولتحدي الانقسام التقليدي بين ساحتي الخاص والعام العاملتين في معظم الديمقراطيات. ويضاعف الانقسام انعدام تساوي النساء، في الحيّزين المنزليّ والعام، ويقلل من شأنهن شخصياً وسياسياً. وخلافاً لبيتمان أو يونغ أو فيليبس، لا تشغل مايلز نفسها صراحة بمسألة إضفاء الديمقراطيّة على السياسة الديمقراطية. لكنها تعبر عن معارضتها للميول الاختزالية (Reductionisms) الموجودة في الديمقراطيات الغربية، وتُفصح عن رؤية عمليّة تخفف بموجبها على النساء أعباء العمل المنزليّ المفرط والظالم ليس فقط بغية «المشاركة في الأنشطة المرتبطة حاليّاً بالذكور، بل أيضاً لكي يصبح عمل النساء واهتماماتهن الحياتية المبادئ الناظمة للمجتمع بأسره». وثمة مزيد من البحث لوجهة نظر الحركة النسوية في الفصل السادس.

توافق الاهتمام المتجدّد بالديمقراطية والفكر الديمقراطي مع صعود الخطاب الأخير البارز فكرياً ـ ما بعد الحداثة (المفهوم كموقف استبطاني ومتسامح ونقدي، لا كمرحلة أو حقبة تاريخية). وفي الواقع، دفع صعود ما بعد الحداثة المدافعين عن الديمقراطية(٥٣)، وغيرهم(٥٤)، إلى الاضطراب على نحو مثير للقلق من دون داع وعلى إعادة اكتشاف الديمقراطية بشكل نقدي وإصلاحي. وخير ما يجسّد مثل هذه الاستجابة كتاب توماس بانغل **تكريم الديمقراطية**. يقول بانغل: «أُريد أن أنبه إلى ما أرى أنه المسؤولية المدنية، والمهل النهائية الروحية، والجزميّة الفلسفية

---

(٥٠) Phillips, *Engendering Democlrary*, pp. 97-98.

(٥١) انظر: Angela Miles, *Integrative Feminisms: Building Global Visions, 1960s-1990s*, Perspectives on Gender (London; New York: Routledge, 1996), pp. xi-xii.

(٥٢) Ibid., p. xiii.

(٥٣) Thomas L. Pangle, *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Era*, Johns Hopkins Series in Constitutional Thought (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1992).

(٥٤) Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London; New York: Routledge, 1992), and Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Cambridge, MA: Polity Press, 1989).

لهذا الاتجاه في التفكير المسيطر بصورة مطردة. وأرغب في المساعدة في إنقاذ التحديات الروحية والأخلاقية والمدنية المحفزة بصورة حقيقية لعصرنا الذي تستبد به موضوعات خلافية مما أخشى أنه التأثيرات المتفّهة والمحقّرة للنخبة الفلسفية الجديدة»[٥٥].

ومن ثمّ فإنّ ما يجب إنقاذه هو تلك «الأركان الفلسفية القويّة للحداثة [الغربية]»[٥٦]، وذلك «بإعادة مصادرة العقلانية المدنيّة الكلاسيكية. وهو إطار يدمج اكتشافات العقلانية الحديثة الأهم سياسياً في فكرةِ إنسانية تنصف السلسلة الكاملة للمشكلة الإنسانية وللطاقة الإنسانية الكامنة»[٥٧]. والفكرة المركزيّة لذلك هي «حماية حقوق الإنسان والحكم الذاتي في آليات دستورية وممارسات مدنية لا أثر لها في نظرية الجمهورية الكلاسيكية»[٥٨]. وعلى الرغم من التعقيدات والالتباسات المتعلّقة بالتعريف، فإن ما بعد الحداثة، وهي وجهة نظر عالميّة نقدية مرتبطة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بالأفكار الأسسيّة الانتقائية لنيتشه وهيدغر وفوكو ودريدا وليوتارد، وغيرهم، يمكن إجمالها لأغراض هذا التحليل بما يلي:

١ ـ تفسير متنوّع وخلاق ونقديّ للحداثة، فهؤلاء النقاد الفلسفيّون يؤكّدون «أن العقلانية عاجزة عن توفير تعليل عميق ومتنوّع وخلاق وتاريخي مقبول لما هو إنساني حقاً»[٥٩]. إن ما بعد الحداثة وجهة نظر نقدية وممارسة معرفية تحاول الرد على مواطن قصور العقلانيّة. وهي تسعى إلى إعادة قراءة التجربة الإنسانية، وإعادة توكيد تاريخها وتنوعّها. وبالتالي فإنها تفتح حيزاً نظرياً للابتعاد عن المركز، ومقاومة الاهتمام بالغير والاهتمام بالأمور الدنيوية.

٢ ـ في حين تنظر وجهة النظر العالميّة إلى ما بعد الحداثة بشكل نقدي إلى «عقلانية عصر التنوير» وإلى إقصاءاتها و«مساواتيّتها المجانِسة» و«شموليتها المنحازة»[٦٠]، فإنها لا ترفض عصر التنوير ولا تنصرف عن الديمقراطية، بل تعيد

---

(٥٥) Pangle, Ibid., p. 5.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥.

(٦٠) Diana Coole, «Wild Differences and Tamed Others: Postmodernism and Political Theory,» paper presented at: The Workshop on Citizenship and Plurality, University of Leiden, the Netherlands, 2-8 April 1993, p. 2.

تعريفهما بطريقة تتجاوز فيها مجرد توسيع الخصيصة المميّزة الديمقراطية:

هدفها هو . . . تنبيهنا إلى ما يروغ مبدئياً عن تعاطفنا وإدراكنا، واستحضار بُعدٍ غير عقلانيّ محصّن ضدّ العقلنة. ولا يرمي الغرض السياسي لهذا البيان إلى جعل الحوار مستحيلاً، وإنما إظهاره انشقاقاً لا رجعة عنه ناشئ من كثير من عمليات الإبعاد والإقصاء (اللغوي والثقافي وغير الواعي) . . إنّها تفسد إيماننا بأنه يمكن أخيراً، وفي آخر الأمر، تدجين الغيرية لأن هناك نواة من العقلانيّة في صميم التعديل قد يؤتى بها على أساسه إلى طاولة التفاوض(٦١).

٣ ـ إن فكرة التعددية التي تنطوي عليها وجهة نظر ما بعد الحداثة ليست مثبتة على توزيع السلطة بالمعنى التقليدي ـ الإجراء(٦٢). إنّها لا تسعى إلى تفكيك الخطابات والممارسات التي تكوّن الامتياز والإقصاء فحسب، وإنّما أنظمة العلم والمعرفة التي تثبتها أيضاً. ومن ثمّ، الخطاب بالنسبة إلى دعاة ما بعد الحداثة إشكالية بمقدار ما ينشئ امتيازاً وإقصاء؛ إنّه رغبة في السيطرة يعمل من خلال الصمت والتقابلات التي تكوّن المعنى، بينما يعني الخطاب للديمقراطيين حواراً ومحادثة ورغبة في الانضواء والإجماع عن طريق شفافية غير متكتّمة. بعبارة أخرى، الخطاب بالنسبة إلى الأولين موقع للتدخل السياسي؛ وهو بالنسبة إلى الأخيرين وسيلة فقط للحل السياسي(٦٣).

٤ ـ ليس لما بعد الحداثة، بوصفها وجهة نظر عالميّة نقدية، نظرية سياسية متّسقة خاصة بها ولا موقف ما بعد حداثي واحد من الديمقراطية. غير أن هناك وجهة نظر ما بعد حداثية بشأن إشكالية الديمقراطية:

الديمقراطية المنسجمة مع أخلاقية ما بعد الحداثة. . يجب أن تشترك في النقد الدائم لعقلانيّة مثل هذه [العقلانيّة العلمية الحديثة، والجبرية التركيبية. .]، ويجب أن تفعل ذلك بطرق تتعدى محاولة العبث بقواعد النظام وإجراءاته، فيما تدعم تلك الإصلاحات التي تسمح بتعزيز حيّز التفكير والممارسة السياسيّة الاستبطانية والإيجابية. يجب أن تفعل ذلك من أجل الخصيصة المميّزة الديمقراطية التي أقرّ فوكو بأنّ الحداثة تكبتها بصورة منهجيّة، وبالتالي يجب أن تفعل ذلك لأغراض

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٢) Jim George, «Realist «Ethics», International Relations and Postmodernism: Thinking Beyond the Egoism-Anarchy Thematic,» paper prepared for: The 36th Annual Convention of the International Studies Association, Chicago, IL, 21-25 February 1995, p. 33.

(٦٣) Coole, Ibid., p. 3.

الانعتاق ما بعد الحداثة، وهي أغراض لا يمكن تقييدها بالمنطق الأسسيّ للعمل العقلانيّ أو بعمليات استحضار ثابتة وشمولية لـ «فن الممكن»(٦٤).

إن إضفاء الإشكاليّة والخلاف على الديمقراطية هو أيضاً ردّ على اكتساح العولمة والقوى والعناصر الفاعلة العابرة للحدود القوميّة على نطاق غير مسبوق. لقد أصبحت الحدود الإقليمية والثقافية والاقتصادية والسياسية غير محكمة الإغلاق بفعل هجمة العولمة، فمن جهة، تعني العولمة انتشار الخطابات الديمقراطية، لكنها من جهة أخرى تولّد ممارسات غير ديمقراطية، وخصوصاً عن طريق سيطرة أقلية غير مسؤولة من أصحاب الشركات والمشاريع على حياة ومعاش غالبيّة كبرى من البشر. لقد سرّعت العولمة التي لا تعتبر بأي حال من الأحوال عملية منتظمة أو إيجابية أو تكاملية أو لا تُعكس(٦٥)، جدليّات إلغاء القطرية واللاقطرية، والمحليّة واللامحليّة. يصف تعريف غيدنز (Giddens) للعولمة «تكثيف العلاقات الاجتماعية العالميّة التي تربط الحقائق البعيدة بحيث تشكّل الأحداث التي تقع على بعد أميال عديدة الوقائع المحلية والعكس بالعكس»(٦٦). ثمة عنصر مهمّ غائب عن تعريفات العولمة، وخصوصاً في ما يتعلق بجدليّات التبادل، وهو عنصر الاختلاف. ربما لا يوجد شيء يوضح هذه النقطة مثل نقل موقع الديمقراطية من بيئها الخاصّة والمحددة، أي الغرب، وترجماتها المحلية في بيئها الجديدة. توجد أمثلة على هذا الاختلاف المتعلّق بالترجمات الإسلامية للديمقراطية في الفصلين السادس والسابع من هذا الكتاب.

لكن بحث الديمقراطية في إطار العولمة ينظر ملياً في نوعين من الاختلاف على الأقل: معنى الديمقراطية الإقليمية في عصر انتشار القوى التي تعمل فوق الأمة ـ الدولة، وقابلية نجاح المعايير والإجراءات والمؤسّسات الديمقراطية في العلاقات بين الدول. وتخضع الصلة الجهازيّة التقليدية بين وضع الخرائط الإقليمية والمجتمع السياسي للتهديد بالإكراه. وثمة أسئلة تُطرح عن معنى السيادة في عالم يزداد فيه عمل الشركات العابرة للحدود القوميّة والشركات المتعددة الجنسيات خارج نطاق الولايات القانونيّة الوطنية. وتمارس المجالس الإدارية والتنفيذية غير المنتخبة شعبياً التي تدير الشركات المتعدّدة الجنسيات سلطة كبيرة تصل في الغالب إلى حدّ التأثير في صنع القرار وفي الخيارات السياسية للقادة السياسيين المنتخبين. ويمكن الشعور بنفوذها على حدّ سواء في دول قوية ودول ضعيفة وكذلك في دول ديمقراطية ودول غير

---

(٦٤) George, Ibid., p. 33.

(٦٥) John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (London: Granta Books; New York: New Press, 1998), pp. 55-60.

(٦٦) انظر تعريف غيدن كما ورد في: المصدر نفسه، ص ٥٧.

ديمقراطية. وقد تكون أيضاً أكثر تأثيراً بشكل مباشر من تأثير المقترعين الذين يفترض أن يكون القادة الديمقراطيون والبرلمانات الديمقراطية مسؤولين أمامهم. ربما يكون ذلك وجهاً من وجوه التأثيرات المعاكسة للعولمة في الديمقراطية. وثمة فائدة للعولمة هي نشوء رؤى وجهود وهويات متكاملة عالمياً وعاملة فوق الدولة. هذه العوامل ووسائط الهندسة الاجتماعية العالمية تضفي الديمقراطيّة إلى حدّ ما على العالم عن طريق التعدديّة والمشاركة الأوسع. ويتمثّل ذلك بمواقف تضامنية معولمة حول قضايا تتعلق بالبيئة وحقوق السكّان الأهليّين وحقوق الإنسان وتفعيل قدرات النساء، وهو ما يتناوله الفصل السادس من الكتاب.

لقد انتج التحدي الذي تواجهه الديمقراطية القطريّة من القوى العابرة للحدود القوميّة وتركّز العولمة حركات من دعاة الإصلاح الراديكاليّ العالميّ ودعاة التضامن العالميّ. ويتخذ الأخيرون شكل هويات هجينة/ عابرة للحدود القومية ونضالات تسعى إلى التعبئة تحت الدولة، بأسلوب محلّي، وفوق الدولة، بأسلوب معولم. إنّ هذا النموذج الحديث النشأة للمقاومة التي تخوضها هويّات وجماعات كانت مهمشة سابقاً وانعتاقها يؤدي حاليّاً إلى تهميش الدولة القطريّة بصورة نسبية وعن غير قصد. وتكتسب المجتمعات والهويات المرونة بشكل مطرد إزاء سلطة قطريّة ناظمة من خلال تزايد القدرة على تجاوز الأمة ـ الدولة، وذلك بنقل نضالاتها إلى الخلف وإلى الأمام بين القرية الكوميونيّة والقرية العالميّة. في القرية الكوميونيّة، تتخذ المساعدة الذاتيّة الموجّهة والمتمركزة حول الشعب أشكالاً عديدة مثل التعاونيات الاستهلاكية والمصارف الشعبية والمهن الحرة. وفي القرية الكونية، أصبحت الصلات بين الناس وأشكال التضامن والهويات بارعة في وضع الأجندة السياسية والأخلاقية بإسماع صوت قضاياها وعرضها على العالم، بمشاركة المنظمات غير الحكومية ومنظمة الأمم المتحدة والدول الأعضاء مثل حقوق السكّان الأهليّين، وحقوق الإنسان، وتفعيل قدرات النساء. المشكلات المحلية تفرض البحث عن حلول عالمية تتوسّط فيها هويات ونظم أخلاقية عالمية التوجّه. وفي هذا الخصوص، ينشد أنصار الحركة النسوية، وسواهم، مواقف تضامنية عالمية تتجاوز الحدود الإقليمية. من هنا تتكلّم مايلز عن «حركات نسوية تكامليّة». ولا يمكن أن تكون هذه الحركات «حركات نسوية تحويلية» إلا عندما تكون تكامليّة. وما يكمِّل الحركات النسوية التكاملية هو «تأكيد العمل والخصائص والاهتمامات المحالة إلى نساء مهمشات وممتهنات في المجتمع الصناعي الأبوي»[٦٧]. ولا يكمن في صلب الحركات النسوية التحويلية

(٦٧) Miles, *Integrative Feminisms: Building Global Visions, 1960s-1990s*, p. xii.

«تسمية مختلف ألوان اضطهاد النساء فحسب، بل أيضاً تسمية وتوكيد مختلف مواطن قوة النساء وجدارتهن»[٦٨].

غير أنّ العولمة ربما قوضت الديمقراطية القطريّة والسيادة الشعبية[٦٩]، وذلك لا يعني أنّ الدولة توشك أن تختفي. ومن ثمّ يتركّز قدر كبير من الاختلاف على التجديد المؤسسي للديمقراطية بطريقة تستعيد المجتمع المدني والمواطنة الفعالة. ينتقد هيرست، على سبيل المثال، القيود المالية والتوزيعية والتنظيمية للديمقراطية، الاجتماعية والليبرالية، في شكليها الكينزي والنقدي (Monetarist)، رافضاً جماعيّة الدولة والفردانيّة الرأسمالية على السواء[٧٠]. ومن هنا مصطلحه «الجمعويّة»[٧١] أو «الديمقراطية التشاركيّة» كمشروع بديل للتنظيم الاجتماعي. وفي حين أنه يقرّ بالقيم الديمقراطية لرفاه الإنسان وحريته، فإنه يرفض الأمة ـ الدولة إطاراً يمكن من خلاله تعظيم الديمقراطية، مشدداً على أولية «الجمعيات التطوّعية التي تحكم نفسها بنفسها بصورة ديمقراطية»[٧٢]. وبالأسلوب نفسه، يضيف درايزك **ديمقراطيته النظريّة** إلى إضفاء الديمقراطيّة على الخطاب الديمقراطي، مصرّاً على الإصلاح المؤسسي والمناقشة العامة الواسعة بحيث لا يكون اتخاذ القرار محصوراً بالبيروقراطية والتكنوقراطية[٧٣].

ربما يكون الرد الأكثر تنظيماً، حتّى الآن، على التحدي الذي شنّته العولمة على الديمقراطية الإقليمية هوالرد الذي يقوده فريق ملتزم من الإصلاحيين الراديكاليين عالمياً. يضم هذا الفريق علماء مثل ديفيد هِلْد وريتشارد فولك ودانيال أركيبوغي وجيمس روزناو ومؤلّفين مشاركين آخرين للكتابين الرائعين اللذين يجملان مشروعهم بشأن المدرسة الإصلاحيّة الراديكاليّة للديمقراطية، على الصعيد المحلي

---

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) ثمة مجموعة ممتازة من المقالات التي تتناول هذه المسألة، انظر: Anthony McGrew, ed., *The Transformation of Democracy?: Globalization and Territorial Democracy*, Democracy–from Classical Times to the Present; 3 (Cambridge [UK]: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997).

(٧٠) Paul Hirst: «Associational Democracy,» in: Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West*, pp. 112-135, and «Associational Democracy,» *Dissent*, vol. 41 (Spring 1994), pp. 241-247.

(٧١) يعرفها هيرست بأنها «نظريّة معياريّة للمجتمع تقوم أساساً على أنّ الوفاء برفاه الإنسان وحريته يتم على أفضل وجه حينما تتولى جمعيّات تطوعية تحكم نفسها بنفسها بصورة ديمقراطية إدارة أكبر عدد ممكن من شؤون المجتمع». انظر: Hirst, «Associational Democracy,» in: Held, ed., Ibid., p. 112.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٧٣) John S. Dryzek, *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990).

والعالمي: **الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة** و**إعادة تصوّر المجتمع السياسي**(٧٤). وعلى غرار كتاب هِلْد الآخر حول هذه المسألة(٧٥)، فإن جوهر المشروع التعاوني هو إعادة تقييم الديمقراطية على نحو خلاق في إطار الضغوط التي يتعرّض لها النظام الوستفالي (Westphalian) المتضعضع ومظاهر عدم التناظر التي أحدثتها العولمة(٧٦). وبذلك، يلتقط هِلْد والمؤلّفون المشاركون، بصورة غير مباشرة، جوهر السياسة التي تهمل في الغالب، حيث لم يعد بالإمكان فصل الديمقراطية الوطنية عن الديمقراطية القطريّة والعالمية. وهكذا فإن إضفاء الديمقراطيّة على الأخيرة يساوي إضفاءها أو إعادة إضفائها على الأولى. وفي هذا الخصوص، يقترح هِلْد علاقات أكثر عرضة للمساءلة، بل حتّى دولية، عن طريق إخضاع مواقع السلطة المتكافلة، والمتنافسة في الوقت نفسه، للبرلمانيّة والتعدديّة القطريّة(٧٧).

تتسم معالجة مسألة التجدّد الديمقراطي العالميّ في أعمال هِلْد والمؤلّفين المشاركين بالمنهجيّة والتعقيد في آن. ويكمن تعقيدها في مقاربتها الشاملة المتعدّدة الحقول الدراسيّة والشاملة لديمقراطيتهم الكوزموبوليتانيّة المقترحة. وهناك ست عمليات مترابطة تلخص شروط نجاح الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة، وفي مقدمها عملية إضفاء الديمقراطيّة كما يمكن فهمها بتعريف الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة:

«نموذج لتنظيم سياسي يكون فيه للمواطنين، أياً يكن موقعهم في العالم، صوت ومساهمة وتمثيل في الشؤون الدولية، بشكل متوازٍ مع حكوماتهم ومستقل عنها. . [وهو] يقتضي عملية كبيرة لا مجرد مجموعة قواعد توجيهية، فالسمة المميزة للديمقراطية. . ليست فقط مجموعة محددة من الإجراءات (على أهميتها)، بل هي أيضاً متابعة القيم الديمقراطية التي تشتمل على مشاركة شعبية في العملية السياسية»(٧٨).

تتشابك ثلاث عمليات بشكل مباشر مع المقاييس المعياريّة المستخلصة في

(٧٤) Daniele Archibugi and David Held, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Oxford, UK; Cambridge, MA: Polity Press, 1995), and Daniele Archibugi, David Held and Martin Kohler, eds., *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge, UK: Polity Press, 1998).

(٧٥) David Held, «Democracy: From City-states to a Cosmoplitan Order?,» in: Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West*, pp. 13-52.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٤٤، و David Held, «Democracy and Globalization,» *Alternatives*, vol. 16 (1991), pp. 201-208.

(٧٧) David Held, «Sites of Power, Problems of Democracy,» *Alternatives*, vol. 19 (Spring 1994), pp. 221-236.

(٧٨) انظر: Daniele Archibugi and David Held, ed., «Editors Introduction,» in: Archibugi and Held, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, p. 13.

التعريف أعلاه: الانسجام والمأسسة وإشاعة التعدّدية. وثمة فكرة واحدة يتردد صداها عبر مختارات من المقالات الموسّعة حديثاً عن الكوزموبوليتانيّة والديمقراطية وسلفها سنة ١٩٩٥ هو مذهب التوازي بين نظام الدولة والنظام العابر للحدود القوميّة. ولا يرمي الأول إلى إلغاء الأخير أو مزاحمته. ويُفهم، ديمقراطياً، أن أحدهما يغذّي الآخر. وهذه نقطة أوضحها بشكل جيّد دانيال أركيبوغي الذي يرى أن من مزايا الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة الترويج للحكم الصالح بين الدول وداخل الدول، فضلاً عن الترويج لها عالمياً(٧٩). ويبرّر التكافل (الاعتماد المتبادل) المتزايد في النظام الدولي تعميق الديمقراطية على المستويات الوطنية والدولية والعابرة للحدود القوميّة. وحرصاً على هذا التكافل، تشمل فكرة روزناو عن الحكم العالمي أنظمة الحكم والسيطرة من الأسرة إلى الأمم المتحدة. وهو يبرر تعريفه الواسع، ملاحظاً بصورة صائبة أنّه «في عالم متزايد التكافل، يمكن أن يكون لما يحدث في ركن ما وعلى مستوى ما عواقب بالنسبة إلى ما يحدث في كلّ ركن آخر ومستوى آخر»(٨٠). وعلى نحو ذلك، يشدد أركيبوغي وهِلْد على أنّه يمكن على الأرجح الوصول إلى الديمقراطية داخل الدول إذا كانت هي المعيار في النظام العالمي(٨١).

يتناول هلد مثلاً المأسسة ويوضح المعالم المؤسسية بشكل شامل جدّاً، فهو يتوقّع تكوين مؤسسات عالمية معدَّة للحكم العالمي: البرلمان العالمي، والميثاق الجديد للحقوق والجمعيّات التشاورية(٨٢). وتتجلّى إشاعة التعددية في أبحاث معظم المساهمين عن الديمقراطية العالمية والحكم العالمي. من هنا فكرة فولك عن **المجتمع المدني العالمي** الذي لديه إمكانيّة تجسيد مبدأ الجماهير المشتتة والمواطنة الفعالة التي تستطيع ضمان تحلّي الديمقراطية العالمية على كلّ المستويات بالعمق والسعة والجودة التي توفّر لها أسباب النجاح(٨٣). وهناك عملية خامسة تتعلّق بإضفاء الصفة القانونيّة، فمن المقاييس القانونية التي يقترحها فولك **قانون الإنسانية** الذي يستلزم تقدّمه عاملاً يعوَّل عليه أو «قوى اجتماعية عابرة للحدود القوميّة» أو مجتمعاً مدنياً

---

(٧٩) Daniele Archibugi, «Principles of Cosmopolitan Democracy,» in: Archibugi, Held and Kohler, eds., *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, pp. 209-212.

(٨٠) James N. Roseneau, «Governance and Democracy in a Globalizing World,» in: Archibugi, Held and Kohler, eds., Ibid.

(٨١) انظر: Archibugi and Held, ed., «Editors Introduction,» p. 14

(٨٢) David Held, «Democracy and Globalization,» in: Archibugi, Held and Kohler, eds., Ibid., p. 25.

(٨٣) Richard Falk, «The World Order between Inter-state Law and the Law of Humanity: The Role of Civil Society Institutions,» in: Archibugi and Held, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, pp. 163-179.

عالمياً ـ أي القوى الأخلاقية التي تكوّن بديل «العولمة من تحت»[٨٤]. إن لقانون الإنسانية الذي يقرأه فولك في النصوص القانونية الدولية مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومعاهدة حظر انتشار الأسلحة النووية، ومبادئ نورمبرغ، وديباجة ميثاق الأمم المتحدة، القدرة على مدّ المجتمع المدني العالمي الناشئ بوسيلة لتمثيل أصواته والتأثير في أجندة السياسات على المستويات كافّة. لكن القوننة تعمل على نحو هدّام في المحافل الدولية، كما تبيّن مقالة جيمس كروفورد وسوزان ماركس، بتحصين ثقافة اللامبالاة تجاه اللاديمقراطية[٨٥]. ومع ذلك، فإن القوننة التي يقترحها فولك تتعايش مع أنسنة النظام السياسي، على الصعيد الوطنيّ وعبر الحدود القوميّة.

العملية الأخيرة لا تقل عن ذلك أنسنة: تهدئة العلاقات بين الدول. وقد قدّمها نوربرتو بوبيو، ففي المخطط الكبير للعلاقات الدولية تبرز أطروحة مسالمة الدول الديمقراطية كمجال يكون الخلاف فيه هائلاً[٨٦]. وتحيط بهذه المسألة سلسلة كاملة من المقترحات المترابطة التي لها عواقب على البيئة العربية، على الرغم من طبيعتها الخلافية. ويميل التنظير للسلسلة المترابطة المفترضة بين شنّ الحرب والسلطويّة، وبين الديمقراطية واللاعنف، إلى الإفراط في التبسيط، فهو يطمس الصلة الاستراتيجية بين الديمقراطية الليبرالية بخصيصتها المميّزة المادية الملازمة لها، والجيش ودوائر سلطته والمجمّعات الصناعية. وفي حين أن الديمقراطيات لم تقدم عموماً، ولا سيما في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، على التعامل بعدوانية في ما بينها، «فقد يكون سلمها الديمقراطي الليبرالي مقيداً بميل القيادة الأحادية إلى النجاح في تنظيم وإشراك الدول الديمقراطية الليبرالية في نظام استراتيجي ـ عسكري»[٨٧]. ومع أن بوبيو يدرك

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٨٥) James Crawford and Susan Marks, «The Global Democracy Deficit: An Essay in International Law and its Limits,» in: Archibugi, Held and Kohler, eds., Ibid., pp. 72-90.

(٨٦) انظر: Rudolf J. Rummel, «Libertarianism and International Violence,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 27 (March 1983), pp. 27-71.

انظر أيضاً طرح رومل عن العلاقة المتبادلة بين الديمقراطية واللاعدوانية بالمقولة المخالفة التي وضعها في: Jack Vincent, «Freedom and International Conflict: Another Look,» *International Studies Quarterly*, vol. 31 (March 1987), pp. 103-112.

وللاطلاع على تحليل كيف ينطبق الخطاب عن الصلة بين الديمقراطية وإثارة الحرب على الشرق الأوسط، انظر: Robert L. Rothstein, «Democracy and Conflict,» in: Edy Kaufman, Shukri B. Abed and Robert L. Rothstein, eds., *Democracy, Peace and the Israeli-Palestinian Conflict* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993), pp. 17-40.

(٨٧) Robert Latham, «Democracy and War-making: Locating the International Liberal Context,» *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 22 (Summer 1993), p. 164, and Robert C. Johansen, «Military Policies and the State System and Impediments to Democracy,» in: Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West*, pp. 213-234.

تماماً عدم إمكانية دحض ربطه الافتراضي بين السلام ونظام مدمقرط عالمياً، فإنه يثير مجموعة من الأسئلة المهمة إمعاناً في إثبات صحة مزايا الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة.

يقوم مبدعو الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة بقدر كبير من الضبط الجاد للسرعة. وهم يقدمون برنامجاً متعدد الأبعاد ومتعدد المستويات لإضفاء الديمقراطيّة على الديمقراطيّة فيه تحدٍّ للتفكير والوجود والعمل القطريّ، فالديمقراطية تصوّر عادة بطريقة تقليدية ومتزمتة بأسلوب يفترض الأمة ـ الدولة سلفاً. وفي حين أن المشروع متطوّر بصورة مثيرة للإعجاب وملتزم ومبتكر، فإن كثيرين سيرونه طوباوياً. لكن ثمة مشكلة أخطر في ما يخص المشروع هي مصدره الغربي. وهو ما يجعل الديمقراطية الكوزموبوليتانيّة مخططاً عالمياً آخر مسرباً عبر غربيين لا يرقى الشك إلى سلامتهم الفكرية ومواطنتهم الدولية. وستضرب دعامات المشروع الأخلاقية الإنسانيّة على وتر العديد من أعمال الكفاح في الشمال والجنوب. لكن العديد من الجماهير، وخصوصاً في المحيط العربي الإسلامي، ستوجس خشية من مشروع تقوم أفكاره على المبادئ الأخلاقية العلمانية، فالسمات التراثيّة التعدّديّة للمشروع لم تظهر بصورة ملموسة؛ وهو يشير إلى قوانين وأنظمة متمركزة حول الغرب لا إلى قوانين وطرائق تجلّها الشعوب الأهلية في كلّ أنحاء العالم، سواء أكانت يهودية أم مسلمة أم هندوسية أم غير ذلك. بيد أن التواضع للتعلم يصبغ المشروع الذي لا يزال، على الرغم من كلّ ذلك، مستمراً. ولا يظهر ذلك التواضع واضحاً في أي مكان بقدر ما هو واضح في إفساحه مجالاً للمناظرة، حيث لا يمنع البتة وجود احتمالات أخرى أو المناقشة الوشيكة، وهذا موقف مماثل لموقف ما بعد الحداثة، فعلى غرار ما بعد الحداثة، يفتح المشروع مجالاً للمناظرة من غير أن يضع نفسه فوقه.

هناك مجال آخر للمناظرة يتعلّق بسياسة الاختلاف إزاء سياسة الشمولية في الديمقراطيات الراسخة والوطيدة. وتقدّم هذه المناظرة التي تجد أبلغ تعبير عنها في أعمال ويل كايمليكا (Will Kymlicka)(٨٨)، وجهة نظر منحازة أخرى إلى المناقشة المتعلّقة بالديمقراطية في عالم معولَم. ويفعل كايمليكا ذلك بالنظر في العواقب الداخلية للمواطنة الشاملة والمجتمعَ السياسي الديمقراطي في مجتمعات الغرب المتعددة الثقافات. وستبقى الحركات المهاجرة الدائمة والمؤقّتة، والقانونية وغير القانونية للشعوب والثقافات، وبخاصّة من الجنوب الفقير إلى الشمال الغني، عنصراً

---

(٨٨) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Political Theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), and Will Kymlicka, ed., *The Rights of Minority Cultures* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1995).

ثابتاً في عالم تشتد فيه العولمة حدة. لكن سياسة الهوية لا تعني الأقليات الثقافية والإثنية فحسب، وإنما النساء أيضاً.

في هذا الخصوص، تتمحور مناظرة الديمقراطية حول قضية تمثيل الاختلاف المهمة. من الناحية الكلاسيكيّة، تحدد الديمقراطية الليبرالية الهوية السياسية والعضوية الاجتماعية على أساس صيغة سوائية، «شخص واحد، صوت واحد». ومن الناحية النظرية على الأقل، المواطنة الديمقراطية مرادفة للمساواة في حقوق الشعب المصوِّت ومسؤوليّاته بصرف النظر عن لونه أو جنسه أو إثنيّته. لكن من الناحية العملية، وضعت المواطنة الديمقراطية تاريخياً قيوداً قليلة على مَثَلها الأعلى للشمولية. ولكونها قطريّة، فإنها لم تكن متاحة قط أمام غير المواطنين. وطالما عنت قابليتها للقسمة بين خاص وعام، أنّ المقصود بمقولة «فرد واحد، صوت واحد» هو «رجل واحد، صوت واحد»؛ وبالأسلوب نفسه، كان تطوّر المواطنة حتّى فترة غير بعيدة قضيّة «فرد أبيض واحد، صوت واحد»، مستثنياً السكان الأهليين في بلاد مثل الولايات المتحدة وأستراليا. بعبارة أخرى، كان المشروع الديمقراطي، طوال أعوامه التكوينية، ولا زال في بعض البلدان (سويسرا) على سبيل المثال، يتولّد بطريقة جندريّة مستبعداً النساء، وعنصريّة مستبعداً السود، والهنود مثلاً، وإثنيّة مستبعداً الأقليات المهاجرة، على سبيل المثال أيضاَ. وطالما كانت المواطنة الديمقراطية شبه متناقضة من حيثُ إنَّها فكرة تقوم على الانضواء وتثبّت التعدّدية وتهدف إلى مساواة تتعلّق عملياً بدمج أو استيعاب الاختلاف، بدلاً من تمثيله، في هوية وطنية موحَّدة، وذلك في الواقع تتفيه للاختلاف الجنسي والعنصري والإثني وسواه من أشكال الاختلاف الأخرى.

وهكذا، يوجد في صميم مناقشة المساواة ـ الاختلاف، وخصوصاً في متن النظرية الاجتماعية للفيف متنوّع من أنصار الحركة النسوية، إعادة تفكير وإعادة تعريف حاسمتين للمواطنة الشمولية والمساواة في الحقوق. تبرز هنا قضيتان: **الأولى** أن الإطار المرجعيّ للمساواة خاطئ إذا كان يؤيد قيماً أو معايير للمشاركة السياسية والعضوية في المجتمع قائمة على توجه ذكوري. ما هو متناظر عليه هنا ليس عمومية الإطار المرجعيّ، بل، وهذه هي القضية **الثانية**، أنّ المساواة يجب أن تقتضي اعترافاً بالاختلافات وتمثيلاً لها، لا اضطهادها وتصفيتها، فبموجب مساواة متمركزة حول الذكور، كما هي الحال في ظلّ المواطنة الديمقراطية، لا يتمّ التسامح إلا مع اختلاف سلطويّ وأحاديّ واحد: الاختلاف الرجولي. وبموجب معيار الاختلاف الذكوري الغالب، فإن المواطنة الشمولية هي في الواقع استيعاب في نظام سياسي تتكوّن فيه المساواة والحق والواجب والهوية على صورة الرجال. تطرح أيريس يونغ أن تصحيح هذا الخطأ يقتضي إعادة نظر في معايير المشاركة المتساوية. ولكي تتحقّق المشاركة

المتساوية، يجب أن يتنازل اضطهاد الاختلاف أمام تمثيل الاختلاف؛ والأهم من ذلك، في ضوء حتمية الاختلاف وخصوصيّة الهوية، يجب تطبيع حقّ تمثيل الجماعة في العملية السياسية[٨٩]. والفكرة التي يقوم عليها هذا التعليل هي أنه إذا كان الاختلاف يؤثّر في الهوية المتميزة، فإن على الهوية المتميّزة عندئذ أن تؤثّر في المعاملة المختلفة أو الخاصة بوصفها الشكل الوحيد للمعاملة المنصفة في ديمقراطية ما.

انطلاقاً من فكرة يونغ الرئيسية بشأن الحقوق الخاصّة للجماعة بغية تمثيل الاختلاف، يضع كايمليكا الأفكار الليبرالية للمجتمع السياسي والحقوق المتساوية تحت الاختبار الحاسم: تمثيل الثقافات المتمايزة للأقليات القومية والجماعات المتعددة الإثنيّات. وهكذا فإنّ مناظرة كايمليكا قدرة الليبرالية على إعادة النظر في نموذجها في ما يتصل بسياسة الاختلاف الثقافي تستحق الاهتمام. ومؤخّراً، كانت البلقان وأوروبا في غمرة صراع بشع أضفى عليه الشرعيّة الخوف على مصير الأقلية الألبانية في كوسوفو في وجه تهديدات الأغلبية الصربية المهيمنة. وتلا هذا الصراع الحرب البوسنية مع كلّ ما ارتُكب فيها من فظائع للدفاع عن مزاعم ثقافيّة قطريّة وادّعاءات بتقرير المصير أو مواجهتها. وكشف مجتمع رواندا المتعدد الإثنيّات عن الوجه القبيح لانعدام التسامح مع الاختلاف من خلال الخسائر المأسوية في جانبي الهوتو والتوتسي المتناحرين. لذا فإن المناظرة جاءت في أوانها، فحطّمت صمت الفكر السياسي الغربي إزاء القضايا التي يثيرها كايمليكا ويدرسها[٩٠]. وقد عملت التقاليد السياسيّة الغربيّة على أساس افتراضين: **الافتراض** المتعلّق بـ «إضفاء الكمال على المدينة (Polis) التي يشترك فيها المواطنون في الأصول واللغة والثقافة»[٩١]، هو افتراض غير واقعي وفق كلّ الذرائع في المجتمعات الغربية الحالية. و**الافتراض الآخر**، وهو افتراض متجاسر في التفاؤل أو الثقة، يتعلق بأنّ مثال المواطنة الشمولية ينعم على الأفراد، بغض النظر عن العرق أو الجنس أو العقيدة، كلّ الحقوق اللازمة لتحقيق جميع ضروب الاحتياجات، بما في ذلك تلك التي لها علاقة بالثقافة والإثنيّة[٩٢]. ويُبرز كايمليكا تمييزاً مهماً: أنّ الإنجاز الثقافي بمقتضى النموذج الليبرالي هو شأن مخصخص[٩٣]، إلى حدّ بعيد، يقوم على فرضيّة مبدأ مهم: فصل الدولة عن الإثنيّة. وبناء على ذلك، فإنّ أعضاء الجماعات الإثنيّة والقومية محميون من التمييز والتحيّز، وهم أحرار في

---

(٨٩) Young, *Justice and the Politics of Difference*.

(٩٠) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 2.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٧٨.

محاولة المحافظة على أي جانب يشاؤون من إرثهم الإثنيّ أو هويتهم. . لكن جهودهم خاصة صرف، ولا شأن للهيئات العامة بنسبة الهويات أو الموانع القانونية إلى العضوية الثقافية أو الهوية الإثنيّة[٩٤].

إن حجة فصل الدولة عن الإثنيّة مبالغ فيها، فمعظم دول العالم تدار، جرياً على مذهب الأغلبية، باختلاف مهيمن، إثنيّ ولغوي وثقافي وما إلى هنالك. ثمة هدف من شقين يوجه مشروع كايمليكا: **الأول**، يشدّد على أنّه ليس في وسع أي نظرية شاملة عن العدالة أن تسود من دون معاملة تفاضلية، حيث تُمنح الأقليّات الإثنيّة والقومية المنفصلة حقوقاً جماعية قائمة على الثقافة غير متوافرة في الديمقراطيات في الوقت الراهن، أي تجاوز التعدّدية الثقافية كاحتفاء كوزموبوليتانيّ بالتنوع من خلال فن تذوق الطعام. يبدي كايمليكا جديّة بشأن بعض أشكال تفعيل القدرات المأسسة الخاصّة بالمجموعات والمتجسّدة بالحقوق المميِّزة للمجموعات أو الوضع الخاص لحقوق الأقليّات، بالترافق مع الحقوق الشاملة المتاحة في الدول الديمقراطية[٩٥]. وهو في الواقع يتكلم على إنشاء «ثقافات مجتمعية متميزة وكاملة مؤسسيّاً»، وهو يقصد بذلك «سلسلة كاملة من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية والسياسية التي تشمل الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء»[٩٦]. ويؤكّد هذا الأمر الضروريّ نفسه اقتناع كايمليكا بأن النموذج الديمقراطي القياسي للمجتمع السياسي كما هو موجود في الغرب سيبقى تمييزياً من دون تقديم مثل هذه الحقوق. والهدف **الثاني** هو التشديد على أن تقرير المصير والحرية غير قابلين للانفصال عن التلقيح الثقافي[٩٧].

ويرى كايمليكا على نحو أكثر تحديداً وتأكيداً بأن الحرية تتوقّف على الثقافة[٩٨]. ويبرر ذلك باستخدام فكرة «الثقافات المجتمعية»، ذخيرة النصوص التاريخية واللغة والقيم والمؤسسات والعادات المشتركة التي تختارها أي جماعة مميّزة بغية تحقيق الذات، بشكل خاصّ وعامّ، في كلّ مجال من مجالات الحياة الاجتماعية[٩٩]. ولا يقتضي استبدال البيئة الثقافيّة من خلال الهجرة مثلاً، التآكل الثقافيّ لأقلية قوميّة أو هوية إثنيّة، فالذكريات واللغة والقيم المشتركة تنتقل مع المهاجرين إلى الوطن الجديد، لكن «الممارسات الممأسسة» لا تنتقل. لذا، فإن

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٩٧) انظر: المصدر نفسه، الفصل ٥.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٨٠.

استبدال البيئة الثقافيّة يتعلّق بفصل الذكريات والقيم المشتركة عن العادات الاجتماعية التي كانت قد ترعرت فيها النظرية، واكتسبت معنى، وأنتجت وأعيد إنتاجها، وتمّ تعلّمها، وأرسلت، وقيّمت وأعيد تقييمها، وعُدلت[١٠٠]. ولأن تحقيق الذات غير ممكن من دون تلقيح ثقافي، يرى كايمليكا أن من الطبيعي جداً عندئذ أن يطمح المهاجرون إلى «إعادة إنشاء هذه الممارسات في بلدهم الجديد»[١٠١]. وتؤكّد التقاليد الليبراليّة نفسها السمة الطبيعيّة للطموح الثقافي وتؤسس الفردانيّة والاستقلاليّة الفرديّة على أساس التلقيح الثقافي:

قد يبدو أنّ من التناقض الظاهريّ بالنسبة إلى ليبراليين مثل رولز ادعاء أن وشائج الارتباط بثقافة المرء هي عادة أقوى من أن يتم التخلي عنها. ماذا حدث لحرية الاختيار الليبرالية التي كثر التبجح بها؟ لكن رأي رولز شائع في الواقع ضمن التقاليد الليبراليّة. . الحرية التي يطلبها الليبراليون للأفراد ليست أساساً حرية أن يتجاوز المرء لغته وتاريخه، وإنما هي حرية الانتقال من مكان إلى آخر ضمن ثقافة المرء المجتمعية، والنأي بالنفس عن أدوار ثقافية معينة، واختيار مزايا الثقافة الأجدر بالتطوير والمزايا التي لا قيمة لها[١٠٢].

انسجاماً مع ما ورد أعلاه، يزعم كايمليكا أن الحرية الفردية، المثبتة في التقاليد الليبراليّة، تأتي مع ممارسة الاختيار في تصوّر الاتجاه والغاية في الحياة فضلاً عن تصور الحياة الكريمة[١٠٣]. كما إنَّ ممارسة الاختيار وتصوّر الخير هما بحدّ ذاتهما مثبتان في الثقافات الاجتماعية، فهذه الثقافات هي الإطار الذي تمارَس ضمنه الخيارات وهي الإطار المرجعيّ النهائي الذي يعرّف ضمنه الخير. إنّها توفر الخيارات ليتم الاختيار منها وكذلك لإعطائها معنى، كما يشير كايمليكا[١٠٤]. لذلك يعزّز التلقيح الثقافي والحرية أحدهما الآخر، بالنسبة إلى كايمليكا. إن حصول المهاجرين على المعاملة التفاضلية التي تمنحهم فرصة الوصول إلى ثقافاتهم الاجتماعية تسخّر الاستقلاليّة الفرديّة في بحثهم عن الخير. بعبارة أُخرى، لا تشكل الحقوق الخاصّة بالجماعات من النوع الذي يقترحه تهديداً للمجتمع السائد أو للثقافة السائدة؛ وإنّما تمدّ المواطنين الجدد بوسائل تحقيقها ثقافياً وسياسياً. ويكمن تعذّر إمكانية الفصل بين الثقافة والحرية في أن المهاجرين في سعيهم وراء الحياة الكريمة، لا يحصلون فقط على

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

حقوق عدم التمييز الديمقراطية ما يمكّنهم من فرصة الوصول الحر وغير المعوق إلى الأطر المرجعيّة الثقافية والمؤسسات الداعمة لها. كما إنهم يصلون إلى التشكيك في القيم والأعراف ضمن ثقافاتهم الاجتماعية وتنقيحها عند النظر في طيف الخيارات المطروحة أمامهم ما يقودهم إلى تطوير الاستقلاليّة الفرديّة. ويكمن هذا التعذر للفصل في صميم تنظير كايمليكا للعدالة الليبرالية:

«لكي يكون الاختيار الفردي ذو المعنى ممكناً، لا يحتاج الأفراد إلى فرصة الوصول إلى المعلومات، والقدرة على تقييمها بإمعان، وحرية التعبير والاجتماع فحسب، بل يحتاجون أيضاً إلى فرصة الوصول إلى ثقافة اجتماعية. لذلك قد يكون للتدابير المميِّزة للجماعات والتي تؤمِّن فرصة الوصول هذه وتعزّزها دور شرعي تؤديه في نظرية ليبرالية للعدالة»[١٠٥].

إن دعوة كايمليكا لحقوق خاصّة بالجماعات بوصفها إحدى طرق تأمين مشاركة متساوية ذات أهمية كبرى لا في مجتمع ديمقراطي فحسب، بل أيضاً في مجتمعات على طريق الديمقراطية. وتسير العمليات الانتخابية في بعض أرجاء الشرق الأوسط العربي في هذا الاتجاه. وقد لا يكون هناك مفرّ من المعاملة التفاضلية إذا أريد تمثيل اختلافات الأقليات بدلاً من اضطهادها ـ الأكراد، والبربر وغيرهم في الشرق الأوسط. وقد يكون ذلك السبيل الوحيد إلى تكافؤ الفرص. إن حقوق الجماعات ليست غريبة عن الإسلام أو عن العالم الإسلامي، فقد عمل نظام الملل العثماني بيسر قرابة ٤٠٠ عام. وفي ظله كان التعايش ممكناً بفعل حرية العبادة الممنوحة لجميع الطوائف الدينية. ويلاحظ كايمليكا، إلى جانب كون المعاملة الخاصة استراتيجية لبسط العدالة إلى أقصى حدّ، أنّ المعاملة الخاصة قد تكون إحدى طرق تجنّب نشوب صراعات واضطرابات اجتماعية في المستقبل. تتناول المسألة التي طرحها كايمليكا قدرة الديمقراطية على استيعاب الاختلاف الثقافي والتعامل معه. وبالإقرار بهذه الطاقة الكامنة، يتحدى القول المعهود إن الأحادية الثقافية شرط مسبق للديمقراطية. ويشير منهج التشكيك عنده، كمناهج دعاة الحركة النسائية وما بعد الحداثة والإصلاح الراديكالي العالمي، إلى ميل متزايد نحو ديمقراطية تلغي الأسسيّة.

رابعاً: كلمات وعوالم

لا تُقنع أي ثقافة نفسها بتكرار استعارة أفكار أو مفاهيم أجنبية، فترداد مفهوم أجنبي، وبخاصّة عندما يتعلّق الأمر بمصطلح نسبي مثقل بالقيم ولا يمكن اجتنابه

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

كمصطلح الديمقراطية، يعني تشوّش الواقع والتغافل عن الخصوصيّة، فديمقراطية المدينة ـ الدولة التي ازدهرت في أثينا قبل آلاف السنين لا يمكن تكرارها بالمعنى أو التطبيق. لقد كان جوهر الديمقراطية في الماضي الهليني نظام حكم ذاتي مباشر إلى حدّ ما تتولاه مجموعة مختارة من المواطنين الذكور ـ لا يزيدون على ٥٠٠٠ ـ تتسع لهم بسهولة ساحة مدينة أو ساحة ألعاب لإجراء المداولات أو المناقشات. لا يمكن إقامة شيء مشابه لديمقراطية المدينة (Polis) في مدن مكسيكو سيتي أو نيودلهي أو بكين أو طوكيو أو القاهرة المعاصرة. لقد انتقلت الديمقراطية اليونانية إلى العصر الحديث لكنها ليس كما كانت، فما كان بالنسبة إلى اليونانيّين يدلّ على الحكم الذاتي المباشر للمواطنين الذكور هو في تجسّده الغربي حكومة تمثيلية، والصلة هي صلة «تجانس لاتناظر»[١٠٦]. ومثلما يختلف تجسُّد الديمقراطية الحديث عن نسخة مخترعيها اليونانيّين، فإنه لا يمكن توقع انتقالها من بيئتها الغربية، حيث أعيد تشكيلها، إلى بيئة عربية ـ إسلامية من دون تنقيح. في الواقع، لا تني الديمقراطية تخضع لتغيير تلو تغيير يستوجبه عبور حدود الزمان والمكان والثقافة واللغة وحدود التكنولوجيا (بعد خمسين عاماً من الآن، قد تعيد الإنترنت، مثلاً، إنشاء الديمقراطية والإجراءات الديمقراطية). وهذه القوّة المحرّكة التغييريّة، لا الثبات، هي التي تشغل جوهر إعادة النظر في الديمقراطية كسمات تراثيّة تعدّدية.

منذ القدم وسلطة القلم أو الكلمة حيوية سياسياً واجتماعياً. ومن هنا كانت فكرة الملوك ـ الفلاسفة الهلّينية التي يوجد لها نظائر في ثقافات وحضارات عديدة كما في الصين الإمبراطورية ـ الملوك ـ الحكماء. في الجزيرة العربية قبل الإسلام، كان الشعراء لسان حال قبائلهم. وفي الجزيرة العربية الإسلامية كان الشارحون للدين الإسلامي الصحيح ـ أهل العلم ـ هم الذين شكلوا ما يشبه «معبد الحكمة» وغالباً ما تعهّدت خبرتهم التأويلية الحكم الوراثيّ ـ السيف. وقد احتل هذا التفاعل النشط بين العلم والسلطة مدّة طويلة موقعاً أساسياً في تفاعل البشرية وتطوّرها وتاريخها. ويشير القرآن إلى العلم بأنه **سلطان** ـ سلطان العلم. كما إنّه يضع الذين يعلمون فوق الذين لا يعلمون مرتبة.

مثلما يوضح العلم والسلطة أحدهما الآخر، توضح اللغة والسلطة إحداهما الأخرى، بل إنّ اللغة والسلطة لا توضح إحداهما الأخرى فحسب، وإنما تقرّ إحداهما الأخرى أيضاً، فاللغة ليست وعاء لنقل ممارسات المعرفة فقط، بل هي شكل من أشكال المعرفة، وبالتالي شكل من أشكال السلطة. واللغة والخطاب يولّدان

---

(١٠٦) Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, p. 178.

السلطة، أي بينما يتعين على السلطة التحلي بشروط بنيوية مسبقة، فإن مطالبها لا يمكن إقرارها أو حتّى إضفاء الشرعيّة عليها والمحافظة عليها واستيلادها من دون شروط أو آليات نظرية ولغوية مسبقة. ووفقاً لذلك، تقتضي الصياغة اللغوية التقسيم إلى عوالم (Worlding) وهو مصطلح أشاعته جان بيتمان في كتابها **تقسيم النساء إلى عوالم** عن طريق رفع حواجز التمييز والفصل وإنشاء عوالم منفصلة[١٠٧]، والتقسيم إلى عوالم يقتضي صياغة لغويّة. وهكذا فإن طريقة استحواذ اللغة على العالم هي الطريقة التي يجزئ بها المتحدّثون بأي لغة العالم.

إنّ المشهد النظريّ في الوطن العربي مزدحم. وربما ما من كلمة تصف هذا الازدحام مثل كلمة **التهافت**، لا بمعنى عدم التماسك وإنما بمعنى تنوّع الأصوات وتنافرها. وقد وضع الفقيه في القرون الوسطى، الغزالي، هذا التعبير للإشارة إلى البيئة النظريّة لزمانه وإلى المجادلات والمحاجّات التي أوردها المدافعون عن الفلسفة وعن الدين القويم. ولثنائية الفلسفة والدين القويم النظريّة نظير معاصر في ثنائية لغة الروايات الوطنية ـ العلمانية والعامية. وقد ظهر التدافع بين هذين الخطابين بوضوح في العالم العربي ـ الإسلامي منذ الحقبة الاستعمارية واستمر من دون تراجع في ما بعد الحقبة الاستعمارية. ويدور هذا التباعد المزدوج اللغة حول جدلية الحل ـ المشكلة، مولّداً مباراة ذات حصيلة صفريّة على السلطة بين الحداثة والتقاليد، وهي نفسها تقابل قطبي اختلقه تصوّر غربي قويم للسياسة والتغيير. ويقوم تصوّر الرواية الوطنيّة العلمانيّة لنظام الحكم السياسي المثالي على المقدّمة المنطقة القائلة إن الحداثة تملك الحل الرئيسي لاكتساب «سلع» من قبيل التطوّر أو التقدّم أو الديمقراطية. بعبارة أخرى، إن تجاوز التقاليد ما هو إلا تجنّب العائق ـ المشكلة ـ القائم أمام اكتسابها. والتقاليد بالنسبة إلى الخطاب العامي ذخر ضروريّ ذو مصادر عديدة مهمة ومفيدة للتقدّم أو التطوّر.

إن ما بعد الاستعمار موقع نظريّ مزدوج اللغة تسوده خلافات ضارية بين تصوّرات للمجتمع والهوية لا يمكن التوفيق بينها على ما يبدو. وتستفيد لغة الحداثة من ممارسات المعرفة أو المبتكرات الإبستمولوجية أو المصادر الفكرية والمكتسبات التكنولوجية المستعارة من الغرب أو المقدَّمة منه بغية توضيح تصوّراتها ورؤاها والدفاع عنها. وتنشر لغة التقاليد المخزون الإبستمولوجي والثقافي والفكري واللغوي في مبارزتها مع الأُولى. وفي القسم الأكبر من حقبة ما بعد الاستعمار، استمدّ المجتمع والهوية السائدان معلوماتهما إلى حدّ كبير بتصوّر الخطاب المهيمن، وهو الخطاب

---

(١٠٧) Jan Jindy Pettman, *Worlding Women: A Feminist International Politics* (St. Leonards, NSW, Australia: Allen and Unwin, 1996).

القومي الإثني والعلماني. وغالباً ما تُرجم الانحراف عن قواعده أو عدم الامتثال لها إلى درجات من التهميش وحتّى إلى درجات من فقدان الحرية، إن لم يكن من فقدان الحياة. كما إنَّ الانحراف عن الرواية العاميّة أو عدم الامتثال له، وهو البعيد عن الأيديولوجيا المهيمنة أو التطبيق العمليّ للسلطة السياسية، لم يكن أقلّ قصاصاً أو اضطهاداً مع أنّه على هامش السلطة السياسية لكن ليس الخطاب العامّ. وتشكّل ممارسته التجهيل أو التكفير رمزاً لمنهج عمله التعسفي. إذاً كلاهما معروف جيداً بثباته وفرديّته اللذين لا يمكن أن يكونا سوى نذير شؤم للسياسة الديمقراطية.

اللاحياد هو الأمر المؤكَّد في التدافع بين هاتين الروايتين المتناظرتين. ومن هنا تأتي لغتاهما السياسيتان غير الحياديتين. لذلك تجدر الملاحظة عند النظر في علاقة اللغة بالسلطة أن اللغة ليست حيادية البتة. وفي هذا الإطار لا يمكن فصل اللغة عن الواقع كما يميل المؤمنون بالوضعية إلى الاعتقاد[(١٠٨)]. ويلاحظ شابيرو وفيركلف، اقتداء بفوكو، أن استخدام اللغة يتحدّد بالخطاب. وهذا ما يدعوه فوكو «أنظمة الخطاب». تشير أنظمة الخطاب إلى شبكات الخطابات المتكافلة وبنية هذه الخطابات وتقرّ بها. هناك مَثَل على الخطاب قدمه فيركلف عن العلاقة بين الشرطي والشاهد. هنا يبني الخطاب العلاقة حيث يكون الشرطي مسيطراً على المقابلة، وغالباً ما يقاطع الشاهد في منتصف الجملة كي ينتزع المعلومات ذات الصلة. الخطاب في هذا المثل يسمح للشرطي بالسيطرة ويطلب من الشاهد الخضوع[(١٠٩)]. يدلّ هذا المثل على أنّ الخطاب غالباً ما يوزع السلطة على طرف على حساب الآخر ـ الخطاب يفعّل القدرات فيما ينتزع القدرات في الوقت نفسه. ويقدم شابيرو مثلاً آخر يبيّن فيه كيف تمنح خطابات الطب أو القانون المهنية السيطرة للأطباء أو المحامين وتمنعها عن عملائهما[(١١٠)]. وبهذا المعنى، تُعتبر الممارسات النظريّة ممارسات سياسية[(١١١)]. ويرى فيركلف بالأسلوب نفسه أنّ القوى الاجتماعيّة المهيمنة تعيد بناء أنظمة الخطاب أيديولوجياً بغية الحفاظ على سيطرتها. ويلاحظ أنّ:

أنظمة الخطاب تجسّد افتراضات أيديولوجية، وهذه تديم علاقات السلطة القائمة وتضفي الشرعيّة عليها. وإذا حدث تحوّل في علاقات السلطة من خلال نضال

(١٠٨) Michael J. Shapiro, *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981), p. 24.

(١٠٩) Norman Fairclough, *Language and Power*, Language in Social Life Series (London; New York: Longman, 1989), p. 18.

(١١٠) Shapiro, Ibid., p. 23.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

اجتماعي، يستطيع المرء أن يتوقّع حدوث تحوّل في أنظمة الخطاب. وعلى عكس ذلك، إذا بقيت علاقات السلطة مستقرة نسبياً، فقد يضفي ذلك على إعادة الإنتاج صفة محافِظة(١١٢).

إن النظر في صياغة اللغة والتقسيم إلى عوالم أمر ضروري لا لفهم القوى المحرّكة لمنح السلطة ومنعها فحسب، بل أيضاً بغية جعل المحلّلين والمنظّرين السياسيين يأخذون اللغة بجديّة أكثر، بحسب قول شابيرو، فهو يعيد توكيد الفكرة الفوكوية بأنّه يجب عدم اعتبار الممارسات النظريّة أدوات دلاليّة لاكتشاف جوانب التجربة، بل إنّها، كما يضيف، أدوات تمثيل لعلاقات السلطة(١١٣). ويعتبر فوكو الممارسات النظريّة بمثابة وحدته الأساسية للتحليل، فهي التطبيقات التي تحدد ما هو معرفة شرعية وعمل شرعي وهلم جراً، وهي كما يلاحظ شابيرو: تعيّن نطاق الأهداف التي يمكن تحديدها، وتعرّف وجهات النظر التي يستطيع المرء أن يعتبرها معرفة بصورة شرعيّة، وتكلّف أنواعاً معينة من الأشخاص كأدوات للمعرفة، وبذلك تنشئ معايير لتطوير التصوّرات التي تُستخدم لفهم الظواهر التي تنشأ نتيجة لتعيين الحدود النظريّة.. وعندما.. نراجع مجموعة التركيبات المتعلّقة بالسلوك.. في لغة ما، فإننا نرى.. آفاق الكلام الممكن [و]... الأفعال الممكنة. وهكذا توجد إمكانات الفعل في لغة ثقافة ما، وتقدّم الأفعال التي تنشأ في الواقع كنتيجة للتفسيرات الضابطة، تلك التي تتحلى بشرعية عامة(١١٤).

الكلمات وأسيادها يخلقون العوالم. وقد فعل الوحي ذلك آلافاً من السنين، وكذا الفلسفة. وبسطت الرواية الإنسانيّة للحضارة والتقدّم سيطرة المستعمِرين على السلطة العالمية واختزلت الرعايا المستعمَرين إلى عناصر متباينة سيّئة التمثيل. وبوضع المستعمِرين «سلع» ممارساتهم النظرية ـ الحداثة والحرية والديمقراطية والتطوّر والتقدّم والقومية والعلمانيّة ـ في عقول رعاياهم وحياتهم، فقد أعادوا تنظيم العوالم حولهم بتوسيع سلطتهم على حساب رعاياهم. وأدت فئتا الأقوياء والعاجزين اللتان أوجدوهما من خلال ممارساتهم النظرية إلى زعزعة استقرار المشهد النظريّ الأهليّ. واستوعب وارثو الممارسة النظريّة الاستعماريّة درس المستعمِرين في السيطرة على السلطة وإنكارها من خلال الكلمات. وهكذا شرعوا في تعيين وظيفة نظريّة للمشروع العلمانيّ الوطنيّ لتثبيت قيمة «سلع» الحداثة والتقدّم، فأضفوا عمليّاً سمات

---

(١١٢) Fairclough, Ibid., p. 40.

(١١٣) Shapiro, Ibid., p. 140.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

أهليّة على هياكل السيطرة وممارسات المعرفة التي تمدّها بالمعلومات. وحينما أصبحت الصياغة اللغويّة عربيّة، أصبح التقسيم إلى عوالم ظالماً للرواية العاميّة وأبطل قدراتها.

يلجأ الخطاب العلماني الوطني إلى النموذج الغربي وإلى مؤسساته ومدرسته الإجرائية ومدرسته التطويرية. يلجأ الخطاب العامي إلى مثال الأسلاف. يميل الأول نحو الاستغراب (Westernism)، ساعياً إلى محاكاة الغرب وصوغ نظام الحكم السياسي والمجتمع والاقتصاد على منوالي أوروبا وأمريكا الشمالية. ويميل الأخير إلى التشبه بالأسلاف، محاولاً تكرار نموذج المدينة [المنورة] في القرن السابع والذي لا يمكن استرجاعه. هاتان الروايتان المهيمنتان لا يتصارع أحدهما مع الآخر فحسب، بل هما متباينتان مع تشكيلة منوعة من الممارسات النظرية التوفيقية والهجينة التي تؤكد نفسها بصورة متزايدة ـ نضالات النساء، وأشكال من التضامن المناهضة للسلطويّة، وغيرها من الحركات الاجتماعية الجديدة، الدينية والعلمانية. وهاتان الروايتان الناشئتان تشقان حيزين مشتركين للحواريّة والكفاحات المشتركة ضدّ شطط الاستغراب والتشبه بالأسلاف. ويمكن بالطبع وضع العديد من أنشطة الإسلاميّين ودعاة حقوق الإنسان في نقطة وسط في جدلية المشكلة ـ الحل التي تميّز القطبيّة الثنائيّة بين المتغرّبين النهمين وخصومهم المتمسكين بالتقاليد.

وهكذا أخذت البيئة النظرية تصبح متعددة اللغات. وفي غمرة التهافت المستمر لهذه الممارسات النظرية، ترتب الكلمات وتركّب وتنظّم عوالم من التصورات والوجود والتفكير والعمل. ومن خلالها يُصنع الواقع ويعاد صنعه، وتُفسَّر الروايات الجديدة والقديمة، وتُحدَّد المعاني. وضمن هذا التهافت إمّا أن تنقل الديمقراطيّة كمفردة أساسيّة من مفردات المدنية والتقدّم اللذين يجب التشبّه بهما، وإما أن تصوّر بأنها غريبة وترفض بالتالي، وهو ما يمكن أن تفعله ممارسات المعرفة السلفيّة، وإمّا أن تنقّح بروايات توفيقية من خلال قراءات تميل إلى التلاؤم مع الأصول الغربية للديمقراطية والذخيرة الثقافية واللغوية الأهلية وانتقادهما على السواء.

والديمقراطية، بوصفها كلمة دالة، دخلت الشرق الأوسط العربي عندما فقد حريّته أمام القوى الاستعمارية وما تلا ذلك من خلال نشوء نظام الأمة ـ الدولة. لكن بانتقال الكلمة الدالة من مسرحها الغربي إلى الشرق الأوسط العربي تحرّرت من جسدها وتضعضعت بالتالي أهميتها. وينطبق ذلك على الأقل على الروايات السلفيّة والتوفيقية التي تدقق في الدلالات الأصلية أو تزعزعها وفقاً لتصوراتها للمجتمع والهوية. وبرفض الديمقراطية، على سبيل المثال، قد تصف الرواية الداعية إلى السلفيّة الديمقراطية باعتبارها غريبة تماماً، وبحيلها إلى عالم «الآخرية». بالمقابل، قد تسعى الرواية التوفيقيّة إلى تسوية وتفاوض مع الحديث والتقليدي على السواء. وباعتبارها

كلمة دالة، قد تعيَّن للديمقراطية دلالة تعيد تأويلها باعتبارها مكافئة لمصدر فكري قائم ضمن ذخيرة التقاليد. ويتقارب الإسلاميون والعلمانيون في هذا الخصوص، فيجعل الإسلاميون الديمقراطية مكافئة للشورى، بينما يؤول العلمانيون الاشتراكية من خلال الإسلام، كما جرى في أوج الاشتراكية العربية في الستينيات والسبعينيات. أما بالنسبة إلى المتغربين، وبالاستفادة من الإدراك المؤخَّر بعد مرور أكثر من ٥٠ عاماً على الاستقلال، لم تكن الديمقراطية أكثر من وسيلة خطابية لاستبعاد أعداء الديمقراطية والتقدّم والوحدة الوطنية.

ومن ثمّ فإنّ الكلمات تعيّن الحدود النظرية التي تقسّم العوالم وتكوّنها. وتتباعد هذه العوالم بفعل الممارسات المعرفيّة المتباعدة، وأنماط التماهي، وتصوّر السياسة، والأنظمة الأخلاقية والمُثُل الداعمة لها. تستطيع الكلمات التشديد على الفرادة أو توكيد الصفات المشتركة؛ ويمكنها أيضاً أن تلصق التصوّرات الذاتيّة بماض بعيد أو تصلها بماض قريب. وعن طريق الدلالة، تصبح الحداثة والتقاليد شكلين للإحالة أو مصفاتين لترجمة وتأويل جميع أنواع الكلمات الدالة، وبخاصّة في عالم يتعولم حيث تغطي رحلة مثل هذه الكلمات مساحات شاسعة في وقت قصير نسبياً. والديمقراطية واحدة من هذه الكلمات الدالة التي يتعين على دلالتها أن تثمر تأويلات عديدة في العديد من البيئات المتعدّدة الثقافات والمتعدّدة اللغات. وعلى غرار أي «سلعة» عالمية ما إن تغادر بيئها الأصلية، حتّى تصبح عرضة لسلسلة لا تنتهي ولا تفتر من التصفية أو الترجمة أو التفكيك أو إعادة النظر أو الخلاف قبل أن تُبعث من جديد كمفردة مستوعبة أو متبرَّأ منها. من هذا المنظور، إن القول إن الكلمات تقسّم العوالم أو تنشئها لا يعني فقط القول إنّ الهوية متصلة باللغة على نحو لا فكاك منه، بل إنّها تشكّل لغوياً أيضاً. وهكذا يثبّت تشارلز تايلور القوة والهوية الإنسانيّة في اللغة[١١٥]، أي الروايات التي تنشأ منها فضلاً عن المعتقدات والقيم التي تنسجها في الوجود والهوية الإنسانيّتين.

التصفية تسبق المصادرة أو الاستيعاب أو الرفض. ويُقصد بالتصفية تأويل الواردات، مثل الديمقراطية، من خلال مصافي التقاليد أو الحداثة. وفي هذه العملية، تُنقل الديمقراطية من السوق العالمية للأفكار، ثمّ تُصفى قبل أن تصبح محليّة. ومثلما تبدأ عملية التصفية بالتدقيق في «السلع» المنقولة، تنتهي عملية إضفاء السمة المحليّة عليها بإجازة «السلع» المكتسبة حديثاً وإضفاء الشرعيّة عليها مع معان

(١١٥) Charles Taylor, *Human Agency and Language*, Philosophical Papers; 1 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1996).

جديدة في أغلب الأحيان. لكن يمكن أن يكون مذهب الرفض نتيجة أُخرى، ولا يؤدي ذلك إلا إلى التشديد على أن العولمة، وتحديداً انتشار الخطابات الديمقراطية، ليس تدفّقاً أحادي الاتجاه، «فالسلع» أو الأفكار المنقولة من مواضعها تصفَّى من خلال أعراف ومعايير محلية، إضافة إلى العامية الأهلية، وتُعتمد بطريقة تتفق معها. لكن بما أنّ الشرق الأوسط العربي مجتمعات مزدوجة اللغة في معظمها، فإن عملية التصفية فيه مزدوجة. يحتضن أحد شكلي التصفية في قالب التراث الديني والثقافي واللغوي. والمطالبون الرئيسيّون بعباءة التقاليد في الوطن العربي هم أصوات الإسلام الناهض والناطقون باللغة العربية. وغالباً ما تؤوّل الديمقراطيّة، بعد مرورها في مصفاة هذه التقاليد، بأنّها شورى ويؤول القبول بالإجماع وهلم جراً. والمصفاة الثانية هي مصفاة الأنكلوفونية أو الفرنكوفونية، وقوى التغريب وورثة دولة ما بعد الحقبة الاستعمارية. ومن خلال مصفاتهم، تؤوّل الديمقراطية غالباً بالإجرائية. وبعد أن وضعت النخب المتغربة نفسها على مسار التقدّم الخطيّ المفترض نحو محاكاة أهداف المعجزة الغربية ومحاكاتها، فإنّها تؤوّل السلع المنقولة ـ التطوّر والديمقراطية والقومية ـ المصفّاة عبر قالبها الخاص من الأعراف السياسية والأيديولوجية باعتبارها نقائض للتأويلات عبر مصفاة الناطقين باللغة العربية. وهكذا فإن التقابلات الثنائية، وتمييز الغرب عن الشرق، والديمقراطية عن الاستبداد، والعقل عن الدين التي تميّز الممارسات النظرية للفلسفة الإنسانية الغربية المهيمنة عالمياً، موجودة بأشكال نموذجية مصغرة في العديد من المشاهد المحليّة في مجتمعات ما بعد الحقبة الاستعمارية.

إنّ دراسة السياسة العربية والشرق أوسطية لا تتخلّف نظرياً فحسب، بل لغوياً أيضاً، فلم يولِ معظم الدارسين لهذا الحقل، اللغة، أي اهتمام أو أولوها القليل منه. ولا يمكن الافتراض بأن لغة علم الاجتماع الغربي كافية دائماً لتناول الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المنطقة، فهي ليست خالية من الإشكاليّات ولا حيادية، أي خالية من القيم أو لا سياسية. لقد احتلّت الديمقراطية أو التعددية مثلاً مكاناً مركزيّاً في الخطاب السياسي والاجتماعي الأخير عن الوطن العربي، وهما مقبولان في اللغة العامة كتصوّرين ومفهومين وفكرتين لا تحتاجان إلى شرح خاص، ومع ذلك هناك دليل وافٍ على عكس ذلك في الأطر العربية المختلفة.

هناك ثلاثة محاذير تتعلّق بمشكلة إيضاح مصطلحات عربية باللغة الإنكليزية: **أولاً**، ثمة مصطلحات وعبارات معينة عصية على الترجمة الدقيقة. وهذه المصطلحات تدوَّن بالنقل الكتابي، وتقدَّم لدى ظهورها الأول بترجمة مسهبة. وهناك الكثير من العبارات والمفاهيم العربية الإسلامية التي يضحي أي مصطلح إنكليزي بالثراء الدلالي

لأصولها. **ثانياً**، هناك مشكلة المظهر الخادع للكلمات المستحدثة والترجمات المستعارة، بل يجب ألا يتوقّع أن تعطي الترجمات المستعارة المباشرة مكافئاً مباشراً لنظيراتها الأوروبية، إذ تكتسب في العربية حياة خاصة بها. على سبيل المثال، إنّ مصطلح ديمقراطيّة نفسه ليس له الرجع ذاته الذي للكلمة الغربيّة التي من المفترض أن يحمل دلالاتها. **ثالثاً**، هناك البيئة المجازية والاشتقاقية للكلمات العربية التي لا يمكن نقلها بالترجمة، فكثير من المصطلحات السياسية المستخدمة بالإنكليزية يومياً مشبعة بالاستعارات الغربية، ومستمدة خصوصاً من اليونانية، فكلمة الحكومة (Government) تشير إلى دفة السفينة. وليس لِكُلّ الاستعارات المستمدة من «سفينة الدولة» استعارات مقابِلة في اللغة العربية. ويشير مصطلح السياسة بالعربيّة في أصله إلى سوس الخيل. والغرض من هذه الإشارة هو ببساطة التنويه بالمشكلات في ترجمة الكتابات السياسية العربية إلى اللغة الإنكليزية.

إن مصطلح ديمقراطيّة ترجمة مستعارة مباشرة من الفرنسية (Démocratie) أو الإنكليزية (Democracy)، لكن الغريب أنّه لم تتمّ استعارة المصطلح حتّى القرن التاسع عشر، ولم ينقل عن اليونانية مباشرة، حيثُ إنَّ فلاسفة القرون الوسطى العرب والمسلمين أظهروا اهتماماً شديداً بالفلسفة الهلّينية، وبخاصّة من خلال ترجمة بعض أعمال أرسطو وأفلاطون، على سبيل المثال. لقد أثرت الفلسفة اليونانية في «العقل المسلم»، فحثّت على نشر أدوات العقل مقارنة بالمصادر المتعلّقة بكتب مقدسة في جميع ضروب التحقيقات. ومصطلح الديمقراطية العربي اسم مصدر صيغته (المعلوم أو المجهول) واسم فعله (تام أو غير تام) غير محدّدة. ويعزى ذلك إلى ليونة اللغة العربية التي يمكنها أن تتلقى أي كلمة. وإدخال مصطلح الديمقراطية إلى العربية أمر بالغ الأهمية من وجوه ثلاثة: **أولاً**، هو أنه يدلّ، بصورة مواربة على الأقل، على نقص مدرَك في المعجم العربي. **ثانياً**، هذا أمر غريب تاريخياً في ضوء المعادلات المطروحة للديمقراطية والشورى. **ثالثاً**، عند إدخال هذا المصطلح اصطدم بمفاهيم كـ «الإجماع»، وهو مصطلح آخر مدار مناظرة حامية في المعجم.

يجب أيضاً أن تؤخذ مفاهيم «الإسلاميّة والعلمنة والعلماني والشرق الأوسط» في الحسبان للتوصّل إلى تعاريف يمكن استخدامها. وعلى الرغم من كثرة استخدام المفهوم الأخير، فإنه «لا توجد حدود مرسومة يمكن بواسطتها تحديد موقع منطقة الشرق الأوسط بدقة من الناحية الجغرافية»[١١٦]. ويمكن التساؤل ببساطة: «أوسط»

(١١٦) Fawaz A. Gerges, «The Study of Middle East International Relations: A Critique,» *British Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1991), p. 209.

بالنسبة إلى أي مكان؟ و«شرق» ماذا؟ لكن المصطلح يستخدم بحرية في مختلف فروع الدراسة، فهو عند علماء الأنثروبولوجيا «منطقة ثقافة ممتدة من المغرب إلى تمبكتو»[(١١٧)]. والأهم من ذلك هو أنه ابتكار غربي من القرن التاسع عشر، ومصطلح سياسي حتماً. ونظراً إلى غياب مصطلح أفضل، فإن مصطلح الشرق الأوسط العربي يتكرّر في هذا الكتاب ليشير إلى النظام الفرعي الإقليمي العربي (جميع أعضاء جامعة الدول العربية) «المترابط بسلسلة جغرافية متواصلة وخصائص لغوية وثقافية وتاريخية واجتماعية متماثلة»[(١١٨)]. لكن يجب عدم تأويل استخدامه طريقةً لحجب تنوّع الوطن العربي أو إغفاله. ويُعنى الفصل الختامي بميوعة طبيعة الهوية، وتعدّد طبقاتها؛ والهوية العربية ليست استثناء. ينسب هودجسون وهنتش إلى مصطلح الشرق الأوسط الكثير من العيوب منها أن الأول يصفه بالغموض والآخر يصفه بأنّه متمحور حول الإثنيّة.

وهكذا استخدم هنتش مصطلح شرق المتوسط ليشير إلى الوطن العربي زائد تركيا وإيران[(١١٩)]. واستخدم الأول المصطلح الأكثر وضوحاً بذاته، من النيل إلى نهر الأكسوس[(١٢٠)]. ولم يعتمد أي من المصطلحين هنا. ويعتبر مصطلحا العلمنة والعلماني من أمراض الحداثة، فكلاهما يميل إلى المراوغة لأنهما تحولا تاريخياً من معان حيادية تدلّ على رسم حدود الاختصاصات بين الزمنيّ والدينيّ إلى معان تنقل أفكاراً سلبية تترواح بين التمزّق والصدام بين المقدّس/ الديني من جهة، والدنيويّ/ العلمانيّ من جهة أخرى. وبدا أنّ تفسيرات الإثنين وقواعدهما السلوكيّة الخاصّة بمسائل تمتد من الأخلاق إلى السياسة، غير قابلة للتوفيق إلى أجل غير محدّد ما أدّى، كما يوضح تشادويك، إلى إبعاد الدين عن الشؤون الدنيوية[(١٢١)]. لم يكن ذلك الموقف النهائي، إذ إن الدين، كما حدث في الإصلاح الدينيّ، بلغ مرحلة إعادة تأهيله في الشؤون الدنيوية، لكن إلى حدّ ما[(١٢٢)]. وتشير العلمنة إلى عملية نقض الاعتراف بالدين

---

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١١٩) انظر: Thierry Hentsch, *Imagining the Middle East*, translated by Fred A. Reed (Montréal; New York: Black Rose Books, 1992), p. xi.

(١٢٠) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1977), p. 17.

(١٢١) انظر: Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-1974*, Gifford Lectures; 1973-74 (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975), p. 17.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٨.

كأيديولوجيا ومؤسّسة. ويصف ليون زخم العلمنة والتجريد من السمات المقدّسة بأكمله بأنه «عملية تاريخية يُجرد العالم فيها من قدسيّته»(١٢٣).

في البيئة العربية الإسلامية، كما يلاحظ بسكاتوري، «غالباً ما تطوّرت في التاريخ الإسلامي علمانية فعلية»(١٢٤)، لكن جرى مؤخّراً التشكيك بفكرة العلمانية في العهدين العباسيّ والأمويّ وكشف زيفها في كتاب محمد قاسم زمان **الدين والسياسة في مطلع العصر العباسي**(١٢٥). وعلى وجه العموم، يفسّر الإسلام بعبارات التقليدية والمفارقة التاريخية التبسيطية ويفترض أنّه ضدّ التحديث(١٢٦). لا يعتبر الموقف المتخذ في هذا الكتاب أنّ الدين رؤية شاملة انقضى عهدها ولا أنّه «يعطّل الحياة العامة وأنّ الحداثة، أو عملية التطوّر، تتطلّب العلمانية»(١٢٧). وفي ما يتعلق بالنقاش بشأن العلمانية في الشرق الأوسط العربي، فإن الرأي المعتَمد هنا هو أنه يجب ألا تكون «اختياراً واضحاً بين «مكة» أو المكننة»(١٢٨)، فثمّة تشكيك بالنماذج العلمانية (الماركسية والليبرالية) في عالم، حيث تتجلّى إعادة الدلالات الدينيّة إلى نظام الحكم السياسي والمجتمع والاقتصاد في أرجاء كثيرة من العالم من خلال ظواهر الإحيائية الدينية الممتدة من مذاهب الكنيسة الإنجيلية المسيحية التلفزيونيّة، واللاهوت الليبرالي، ومذهب الفعالية عند السيخ، إلى الحركات الإسلامية العربية(١٢٩).

---

(١٢٣) Arnold E. Leon, *Secularization: Science without God?*, translated by Markaret Kohl from the German (London: S.C.M. Press, 1967), p. 117.

(١٢٤) James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-states* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986), p. 117.

(١٢٥) Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasyds: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1997), pp. 70-118.

(١٢٦) المصدر نفسه.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٢٨) المصدر نفسه.

(١٢٩) يعرّف الانبعاث أو الانبعاث الديني بعدة طرق. يلاحظ بسكاتوري أنّه «سيكون من قبيل التضليل إذا كان استعمالهما يعني ضمناً بأنّ المسلمين أعادوا مؤخّراً اكتشاف دينهم ونفضوا الغبار عن القرآن، كما إنَّ فكرة الانبعاث ستكون مضلّلة إذا عنت أنّ حماسة المسلمين وظهورهم الواضح اليوم أمران جديدان». انظر: Piscatori, Ibid., p. 24.

ويصف ج. ك. فاتين، كما يورده إيمانويل سيفان، الانبعاث الديني الإسلامي بأنه «إعادة توليد واضحة للثقافة، وتجديد عميق للتدين، واستغلال سياسي للمصطلحات الإسلامية التي تستخدمها لتعزيز شرعيتها وتقوية سلطتها، واستخدام الدين من قبل المعارضة السياسية التي غالباً ما لا يترك لها وسيلة للتعبير». انظر: Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

لذلك فإن العلمنة أو العلمانية، أكانتا ملحدتين أم مناهضتين للدين، مرفوضتان هنا. وهما لا يفهمان هنا بمعنى الانشقاق أو العدائية بين الديني والعلماني ـ بل بمعنى أنّ أحدهما يلغي الآخر. ويقصد بـ العلماني والعلمنة انفصال الدين والسياسة انفصالاً حيادياً وغير عدائي(١٣٠).

إن العداوة بين الديني والعلماني حديث العهد في الشرق الأوسط العربي، وقد تكشّفت مع نماذج العلمانية الغربية في قطاعات من العلوم الاجتماعية المستندة إلى افتراضات حتميّة وتطويرية، حيث يجعل التحديث والتصنيع والتمدين الدين زائداً عن الحاجة بشكل لا يمكن عكسه أو مخصخصاً. لم يظهر في اللغة العربية مصطلح يصف ظاهرة انفصال الديني والعلماني. ومصطلح العلمانية كلمة مستحدثة ابتُكرت في أواخر القرن التاسع عشر مقابل المصطلح الفرنسي (Laïcisme)، وظهرت أول مرة في قاموس **محيط المحيط** الذي وضعه أستاذ لبناني مسيحي هو بطرس البستاني(١٣١). تفتقر العلمانية باعتبارها تسمية وصفية إلى الدقّة لكونها مستحدثة لفكرة أوروبيّة مستعارة، فليس هناك من الناحية الاشتقاقيّة جذر فعلي عربي لكلمة علمانيّة ـ كلمة علمن كفعل غير موجودة في اللغة العربيّة، فهي مشتقة من كلمة عالم.

خامساً: حول هذا الكتاب

يهدف العمل الذي نحن بصدده إلى الإحاطة بلحظة تاريخيّة مثيرة في المجتمعات العربيّة، فثمة زخم على ما يبدو تتقدّمه جماهير إصلاحيّة داخل النخب الحاكمة وخارجها ويتوجّه إلى قيادة المجتمعات العربيّة نحو أنظمة حكم سياسيّة أكثر انفتاحاً. وهذا الزخم الأقرب عهداً أقل رهبةً من كلّ ما هو أجنبي وأكثر انهماكاً بأفكار الآخر من سوابقه. ويتجلّى تراجع فردانيّته الثقافيّة في الجاذبيّة الواسعة التي يتمتّع بها الحكم الديمقراطي في أوساط الجماهير الإصلاحيّة، علمانيّة كانت أم دينيّة، ودولانيّة كانت أم مجتمعيّة. ولا يعني ذلك القول إن اللاقطريّة حلت محلّ القطريّة في مجالي الثقافة والمعرفة، بل يبدو أنّ هناك ثقة أعظم في اللحظة التاريخيّة للتعاطي مع مسألة الديمقراطيّة وتشارك مثُلها وتجربتها. ومن خلال هذه الجرأة، حتى من قبل الفاعلين الدينيّين، تجري إعادة تشكيل الأصالة والهوية ونظام الحكم السياسي وإعادة تصوّرها من دون خوف مفرط من الانحلال أو الضعف الثقافي. لم تختفِ التقابلات

(١٣٠) عبد الله نعمان، **الاتجاهات العلمانية في العالم العربي: بحث سوسيولوجي** (بيروت: دار نعمان للثقافة، ١٩٩٠)، ص ١٣ ـ ١٥.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٣.

والانشقاقات تماماً، لكن البحث محموم عن الديمقراطيّة في الشرق الأوسط العربي.

يجب ألا يشكّل ذلك مفاجأة، فالشرق الأوسط العربيّ ليس غير متوافق مع التاريخ عند منقلب القرن الجديد: يمكن أن نجد الهواتف المحمولة وأطباق استقبال القنوات التلفزيونيّة الفضائيّة في البيوت الصحراويّة، وتنتشر الإنترنت في عمق صحراء شمال أفريقيا، ومكاتب المعلوماتيّة والنشرات الإلكترونيّة، كما في تونس، ويعيش ملايين من الوافدين غير العرب في الخليج العربيّ ويوجد ما يقرب من ٢٠ مليون مغترب عربيّ أو مواطن غربيّ من أصول عربيّة في أوروبا وأمريكا الشماليّة والجنوبيّة وأستراليا، والمنطقة العربيّة أكثر اتصالاً من ذي قبل بالاقتصاد الدوليّ حيث ترتبط ثلاثة بلدان عربيّة، مصر والمغرب وتونس باتفاقات شراكة منفصلة مع الاتحاد الأوروبيّ، وهناك بلدان أخرى تسعى إلى اتفاقات مماثلة. لذا لا شيء يمكن أن يعكس موجات هجرة الشعوب والأفكار وتلاقحها. ولا يمكن وقف الديمقراطيّة ودعاتها. وتدرك الجماهير الرسميّة وغير الرسميّة والدينيّة والعلمانيّة التي تتشابك اليوم في البحث عن الحكم الرشيد بأنّها من دون الحكم الديمقراطيّ ستظل فاقدة للشرعيّة (الجهات الفاعلة الحكوميّة) أو عاجزة (الجهات الفاعلة غير الحكوميّة). وتتطابق هذه اللحظة التاريخيّة في المنطقة مع لحظة تغيّرات متتابعة لا تقل إثارة في ما يتعلّق بنوع الممارسات المعرفيّة التي تحرّك الأفكار والمُثل والاستراتيجيّات الخاصّة بالمجتمع السياسيّ والهويّة والسلطة على المستوى العالميّ. والأهمّ من ذلك أنّها لحظة يواجه فيها «الثبات» بِكُلّ ما تحمله الكلمة من معنى تحدياً كبيراً، ففي مرحلة متأخّرة من الحداثة، لا يستطيع الثبات، سواء بمعنى الدوام أو التصلّب أو عدم التبدّل، أو عدم التغيّر أو التفرّد، التعايش مع السمات التراثيّة الديمقراطية اللاحتميّة. ولا تستطيع الديمقراطيّة نفسها أن تتظاهر بأنّها ديمقراطيّة إذا استمرّ تصوّرها بأنّها «ثابتة»: وهو مشروع لا يحرّكه سوى عقائد ما بعد عصر التنوير (الفردانيّة والعلمانيّة)، ويفترض مسبقاً وجود شروط مسبقة معيّنة للسوق. وفي هذه اللحظة من اللاحتميّة، تتصدّر دراسة الديمقراطيّة وإحلال الديمقراطيّة في الشرق الأوسط العربيّ العديد من المسائل المهمّة.

يضمّ هذا الكتاب **ثمانية** فصول. ينشد هذا الفصل **التمهيديّ** والفصل **التالي** إلى الإحاطة بقابليّة التناظر حول الديمقراطيّة عن طريق الكشف عن العديد من تفاسيرها وتفحّص كيفيّة نزع السمة الأسسيّة عنها. ولنزع السمة الأسسيّة ما يشبهه في الإسلام المجسّم. يُستعرض هذا الموضوع في الفصل **الثاني** لإظهار أنّ التصادف بين إعادة تشكيل الديمقراطيّة بوصفها سمة تراثيّة لاأسسيّة والإسلام كتقليد تواصليّ ذي إمكانات كبيرة للتجدّد يبشّر بالحكم الصالح. وتمثّل مسألة الأسسيّة النقطة المركزيّة للتحليل في هذا الفصل، فهو يتفحّص المدخلات الأسسيّة واللاأسسيّة وما بعد

الأسسيّة في مناقشة الديمقراطيّة. وهو أمر تقتضيه التعقيدات اللغويّة والثقافيّة لتطبيق الديمقراطيّة ونموذج إضفاء الديمقراطيّة في أماكن غير غربيّة. وإزاء خلفيّة الخلافات والمناقشات الثقافيّة والحضاريّة المتعالية، الغربيّة والعربيّة الإسلاميّة، يستنبط فهماً للديمقراطيّة يكون فيه للثقافة والديمقراطيّة فرصة لأن تعزّز إحداهما الأخرى لا أن تستبعد إحداهما الأخرى. ويكمن في صلب هذا الفهم أنّ السمة التراثيّة للديمقراطيّة بلاحتميّتها ترفض المصدر الثابت والوحيد للسلطة ما يوجد إمكانات لنزع السمة الأسسيّة عن الديمقراطيّة وإضفاء التعدّديّة على تفسيراتها وتبنّيها عالميّاً. يجب ألا تؤدي الحساسيّة من الخصوصيّة الثقافيّة إلى التبرّؤ من الديمقراطيّة أو تعريضها للخطر، وألا تترجم الحساسيّة من الديمقراطيّة إلى أنّها إطار ثابت، أي مشروع إقصائيّ يتمحور حول الإثنيّة، فالديمقراطيّة يجب أن تنتشر في عالم متعدّد الثقافات.

يجب قراءة الفصلين **الثالث** و**الرابع** بالترافق أحدهما مع الآخر، فهنا ينتقل التحليل إلى التشكيلات النظريّة للديمقراطيّة في الغرب والشرق، فالأبحاث حول الديمقراطيّة في هذين الفصلين اللذين يتناولان الطروحات الاستغرابيّة والاستشراقيّة على التوالي مناقشات مهمة لا تنطوي على مسألة الديمقراطيّة فحسب، وإنما تشمل أيضاً مشروع الحداثة والمواجهة بين الغرب والشرق. يعنى الفصل **الثالث** بفرضيّة أنّ الاستغراب مكمل للاستشراق، ويرمي إلى استكشاف الصلة بين عمليّتي الاستشراق والاستغراب. وهو يتفحّص تأويلات الغرب والديمقراطيّة وصورهما في الخطاب الإسلاميّ. ومن أسباب التركيز على هذه المسألة تقديم درجة من التناظر في مناقشة الاستشراق. يوضح الفصل المواقف الاستغرابيّة بشأن الديمقراطيّة والغرب من خلال مقتطفات من مقابلات أجراها المؤلّف مع شخصيّات إسلاميّة. وهو يتجنّب وصف الإسلاميّين بأنّهم معادون للديمقراطيّة أو معادون للغرب بالضرورة. ومن الاستنتاجات المهمّة أنّ أنماط الخطاب الإسلاميّ الغربيّة تنقسم إلى شعبتين، حيث تشير إلى افتتان بالغرب والديمقراطيّة وتنديد بهما على السواء. وبعرض أطروحة أدوارد سعيد عن الاستشراق، كأسلوب لخطاب غربيّ قائم على شعور بتفوّق في الموقف، يستعرض الفصل **الرابع** المواقف الاستشراقيّة من العرب والإسلام في ما يتعلّق بالديمقراطيّة. ويُبرز الميول الخفيّة للتفوّق في خطابات الديمقراطيّة والحداثة لدى بعض الغربيّين في علاقاتهم مع موضوعاتهم الشرقيّة. ويقوم بذلك من خلال الصور (مثل الأفكار عن الاستبداد الشرقي) وواضعي الصور (من فيبر إلى هانتنغتون). غير أنّ المستشرقين ليسوا غربيّين دائماً، ومن ثمّ يتم التطرق إلى «الاستشراق الشرقي» لإظهار الارتباط النظري وعلاقات القوة بين الغربيين والمتغربين.

لا بدّ في أي خطاب من السؤال، من هم الذين يتولّون «الكلام» أو الخطاب أو

التمثيل؟ تقدّم الفصول **الخامس** و**السادس** و**السابع** الإجابة عن سؤال من هم الذين يتولّون الكلام، وما الذي يتكلّمونه. يجب ألا تجرّد شعوب الشرق الأوسط العربيّ في أبحاث الديمقراطيّة. الفصل **الخامس** يطلع القرّاء على الروايات العربيّة عن الحكم الصالح، في الماضي والحاضر، ومعظمها لصالح الديمقراطيّة، وإن تكن لا تخلو من معارض لها. وعلى الرغم من الفروق الدقيقة في المعنى، فإنّ الأفكار والمفاهيم العربيّة للديمقراطيّة تشير إلى اتجاه واحد: البحث عن الديمقراطيّة الصحيحية. ويظهر أن البحث عن الحكم الصالح منذ زمن الفارابي حتّى وقتنا الحاضر يشكّل سلسلة لا تنتهي من الجهود للتوفيق بين المدينة اليونانيّة (Polis) والمدينة العربيّة (City)، والتجديد والتقليد، والعقل والوحي، والأصالة الثقافيّة والحداثة، والفرد والمجتمع، والوطنيّ والقوميّ العربيّ.

يبتعد الفصل **السادس** عن المقولة الاستشراقيّة المعهودة بأنّ النساء العربيّات مجموعة مضطهدة ومكبوتة الصوت وغير فعّالة، ويثبت عكس ذلك. وهو يحلّل وجهات نظر نساء إسلاميّات وعلمانيّات عن الديمقراطيّة، مع التشديد على الناشطات الإسلاميّات اللواتي أجريت مقابلات مع عدد منهن لإنجاز هذا العمل. ومع أنّ ارتباط هؤلاء النسوة بالهدف المشترك لتحقيق مشاركة أكبر في الحياة العامّة والتوصّل إلى شكل من أشكال الحكم الصالح الذي لا يميّز بين الجنسين أو الذي نزعت عنه السمة الجنسانيّة، فإنّهن يكشفن عن نوع من ازدواجيّة اللغة: خلافاً للنساء الإسلاميّات، تُمثّل الأفكار والمفردات الديمقراطيّة للنساء العلمانيّات بكلمات مستعارة وكلمات مستحدثة وترجمات مباشرة. ويرتبط خطاب العلمانيّات على العموم بثقافة وممارسة معرفيّة مختلفتين عن الثقافة والممارسة المعرفيّة المحليّتين. أما خطاب الناشطات الإسلاميّات، فهو مرتبط بثقافة تجلّ القيم الإسلاميّة للمجتمع والتقوى والإنسانيّة والأخلاق والعدالة التي توجد كما يزعمن في صميم دينهن.

يجري الفصل **السابع** مسحاً لمدخلات الإسلاميّين في مسألة الديمقراطيّة، ويطرح مجموعة جديدة من الأسئلة المحيّرة عن العوامل التي تقيّد الانتقال الديمقراطيّ. وهو يحلّل المدى الذي يمكن أن تبلغه الادّعاءات بوجود علاقة سببيّة نوعاً ما بين روابط الحكومات الغربيّة الوثيقة بالأنظمة العربيّة واستمرار الحكم السلطويّ. ويشير تقييم تاريخ تدخّل عدد من القوى الغربيّة بالشرق الأوسط العربيّ إلى تأثيراتها الهدّامة في إحلال الديمقراطيّة في الوطن العربيّ. والصلة اليوم بين الأوتوقراطيّين العرب والديمقراطيّين الغربيّين أقوى وليست أضعف من ذي قبل. ويتفحّص القسم الثاني من هذا الفصل الدور المحدّد للغرب (أي حكومات ومصالح الولايات المتحدة وأوروبا على السواء) في المساعدة على توفير الظروف الملائمة للتطوّر

الديمقراطيّ. وينصب الاهتمام هنا على وجهات النظر الإسلاميّة من العلاقات الخارجيّة مع الغرب في السعي إلى تحقيق الحكم الصالح وتحسين حقوق الإنسان في الشرق الأوسط العربيّ. ويميل الإسلاميّون المعاصرون إلى اتباع المسار نفسه الذي سلكه دعاة الإصلاح الإسلاميّون السابقون، فيرفضون كلّ تدخّل سياسيّ غربيّ في المنطقة.

يشدّد الفصل **الأخير** على إمكانيّة بروز كيان جديد، والتواصل عبر الاختلاف، وحيّز مشترك بين الإسلامات والديمقراطيّة، بالانتقال من الاختبارات الثابتة والأحاديّة إلى المنافسات ومن النصّ إلى السياق.

استناداً إلى أسس معياريّة ووظيفيّة، يمكن القول إنّ الديمقراطيّة متناظر فيها. لقد أسماها ماركس ديمقراطيّة رأسماليّة. واعتُبرت **الديمقراطيّة الاقتصاديّة** العلاج. ورأى باريتو أنّ الديمقراطيّة ليست أكثر من ادّعاء وتظاهر دعاه **الديمقراطية الأفلاطونية**[١٣٢]. ومن وجهة نظر أخرى، ثمة بعض الصحّة في القول إنّ بعض الديمقراطيّات مختلّة الوظائف، لديها الشكل دون المضمون[١٣٣]. لكن ذلك لا يعني أن يكرّر العرب الباحثون عن الحكم الصالح عيوب الديمقراطيّة. ولا يعني وجوب أن يطوّروا ديمقراطيّة رأسماليّة أو صناعيّة. والأهم من ذلك أنّه يعني الانخراط في اختلافهم مع الديمقراطيّة فيما الإسلام نفسه خاضع لعمليّة اختلاف وتجدّد ديناميّة، كما سيُبحث في الفصل التالي. ولن يؤدّي البحث المزودج عن الديمقراطيّة والخصوصيّة الإسلاميّة إلى التعدّديّة الثقافيّة والتوفيقيّة إلا من خلال التشكيك والتنقيح، فالتشكيك والتنقيح ديمقراطيّان وإسلاميّان بطبيعتهما. وهكذا فقط سيكون المسلمون والعرب مدينين بأساس جديد للتجدّد والحوار مع الغرب والديمقراطيّة الغربيّة إلى قدرتهم على فتح فضاءات مشتركة مع «الآخر» وإنشاء مواقع للتناظر والمناظرة المستديمة الدائمة، وعدم الثبات، وتعدّد الأقطاب، والتعدّديّة السياسيّة.

---

(١٣٢) Vilfredo Pareto, *The Transformation of Democracy*, edited with an introduction by Charles H. Powers; translated by Renata Girola, Social Science Classics Series (New Brunswick: Transaction Books, 1984), and S. E. Finer, «Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos,» *American Political Science Review*, vol. 62 (June 1968), pp. 440-450.

(١٣٣) Maurice Rotstein, *The Democratic Myth* ([Florham Park, NJ]: Florham Park Press, 1983), p. 9.

الفصل الثاني

نـــزع الأسسيـــة عـــن الديمقراطيـــة
والمحيـــط العربـــي الإسلامـــي

«أظهر الإسلام قدرة لا مثيل لها على التجدّد على مدى أربعة عشر قرناً من الزمن. لكنّ التجدّد في الإسلام يعتمد دائماً على قدرة المسلمين على التفكير من جديد، ومواصلة التفكير وإعادة التفكير، وعدم التخلّي عن التفكير»

حسن الترابي[١]

اليقين متاح أمام الجميع. وبوجود أزمة المثال في مجال المعرفة، أتمّت الحداثة الغربية دورة كاملة. لقد نُظّمت الثورات في الصناعة والعلوم واللاهوت وعلم السياسة في المئتي سنة الماضية لإعطاء اليقين والأمن. واليوم، دخلت الحداثة في مرحلة من اللايقين وانعدام الأمن، فبتوليد لحظة تاريخية من الثورية وازدواجية المشاعر والاحتمال واللاحتمية، أوجدت أزمة المثال فرصة مناسبة للانعتاق من المبدأ العقلاني (Logos) للعقل، والثبات والهرمية والحتمية. بعبارة أخرى، تنطوي هذه اللحظة التاريخية على التحرّر من مركزية أوروبا والمركزية الذكرية والمركزية الإثنية. وتقدّم هذه المناسبة فرصة سانحة للانعتاق وإلغاء المركزية، وفضاء للتناظر تنعزل فيه الأفكار. ويسمح الفضاء المتاح للتناظر بتواصل عملية النقد الذاتي وإبطال الذات. وهو فضاء للتناظر بقدر ما هو فضاء متناظر عليه. وفي هذا الفضاء بالذات وفي هذه اللحظة التاريخية المحدّدة يمكن النظر في مسألة الديمقراطية في محيط غير غربي بصورة نقدية وخلاقة أكثر من ذي قبل، إذ يمكن بحث الديمقراطية من دون إلصاقها بشكل معين، أو بمبدأ عقلاني، أو بمجموعة من المبادئ الرئيسة، أو برواية كبرى، أو بحقيقة سائدة أو بأصل أو ببنية محدّدة، بل لقد فتح تعثّر المعرفة الآمنة والتشكيك في خطابات عصر التنوير مجالاً واسعاً للتناظر. وولّد مجال التناظر نفسه تشتّتاً نظرياً. ومثلما تنتج المراسي الآمنة لصنع المعرفة انعدام الأمن وانعدام صوت الأصوات الهامشية، فإنّ انعدام أمن هذه المراسي يؤدّي إلى أمن الأصوات الهامشية سابقاً. ومع تزايد إبطال التقابلات الثنائية، لا يعود الآخر موجوداً في نقائض دنيا للمركز أو يتمّ

---

(١) من مقابلة أجراها المؤلف مع حسن الترابي في ١٤ أيار/مايو ١٩٩٤.

التوقّف عن تصويره بأنّه مقابل متدنّ للغرب أو مبدأ الذكورة أو المبدأ العقلاني. ومن ثمّ التمييز والهوية التي يعاد من خلالها إعادة بناء الهويات، ويستعاد التعبير القوي، ويعاد تقنين معاني العدالة والمشاركة والمساواة والديمقراطية والمجتمع. ومن خلال أعمال إعادة البناء وإعادة الاستحداث، وإعادة التقنين، تُكتسب القدرة على الوجود والفعل والتفكير خارج الأسس. ومثل المثليين الجنسيين والسود والنساء، تستطيع الأصوات والصراعات داخل الإسلام حفر أرضية داخل فضاء التناظر المتناظر عليه. وتسمح هذه الأصوات والصراعات داخل الإسلام بإعادة التفكير في الإسلام. وهكذا تصبح إعادة التفكير في الديمقراطية متزامنة مع إعادة التفكير في الإسلام. ويقدّم هذا التقاطع بين التناظر وإعادة التفكير إلى المحيط العربي الإسلامي، كما يُبحث أدناه، خياراً لم يكن متوافراً سابقاً لتحقيق الحكم الصالح.

تركّز النقاش بشأن الديمقراطية على اهتمامها بالمشاركة السياسية الحقيقية، والفضاء الاجتماعي التعدّدي، والمساءلة، وحكم القانون، وغيرها من المعايير، باعتبارها مبادئ أساسية يجب أن تكون واضحة إذا أريد للديمقراطية أن تكون مختلفة عن الخطاب السطحي الذي اكتسبته الآن في أنحاء كثيرة من العالم. ومن الأبعاد الأخرى التي شدّد عليها علماء معاصرون، مثل كلود ليفورت، الشرط الأساسي الفعلي لوجود الديمقراطية[٢]. وهذا هو الافتراض القائل إنّ الديمقراطية هي قبل كلّ شيء مجال الاحتمال الجذري، فالديمقراطية توجد حيثما يكون هناك لا حتمية للسلطة[٣] ـ حيث لا يمكن أن يمتلك السلطة أي فرد بعينه، أو مجموعة وراثية، أو حزب سياسي، أو منظّمة سياسية. الديمقراطية هي الفضاء الذي تكون فيه السلطة غائبة لاحاضرة[٤] وحيث تحدث السياسة ويمكن لأي كان أن يتولّى السلطة السياسية. بعبارة أخرى، الديمقراطية فضاء محتمل دائماً ـ فضاء يمكن فيه التغير ويحدث فيه التغيير. وإذا أمكن تلبية هذا المعيار للديمقراطية كخصيصة مميزة[*]، يمكن عندئذٍ التفاؤل بشأن الاحتمالات المتعلّقة بالحكم الديمقراطي في الوطن العربي، إضافة إلى مناطق أخرى. وهذا الفهم للديمقراطية بوصفها خصيصة مميزة مقابل الثبات والأسس

(٢) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, translated by David Macey (Cambridge, UK; Oxford: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1988).

ويعتبر ديفيد كامبل من أوائل العلماء الذين عمل ليفورت (Lefort) على الديمقراطية في كتابه الرائع، انظر: David Campbell, *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), pp. 195-208.

(٣) ويقول ليفورت إن الديمقراطية «تحفظ اللاحتمية»، انظر: Lefort, Ibid., pp. 16 and 19.

(٤) انظر الفصل الأول «مسألة الديمقراطية،» في: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ٢٠.

(*) كخصيصة مميزة بالخلق التعددي.

فضلاً عن فضاء اللاحتمية يتجاوز النموذج البنيوي الغربي. ويستطيع أي كان ادّعاء الديمقراطية على أساس هذا النموذج، عن طريق إقامة برلمان وإجراء انتخابات من موريتانيا إلى الكويت. لكن إعادة تشكيل الديمقراطية وإعادة التفكير فيها كونها خصيصة مميزة لاأسسية وفضاء محتملاً، يجعل مسألة الديمقراطية أكثر تعقيداً ولكن أكثر دلالة للعمل من أجل الحكم الصالح في المحيط العربي الإسلامي. وهكذا عند إعادة التفكير في الديمقراطية وإعادة تصوّرها، لا يمكن الادّعاء بأنّها غربية في حدّ ذاتها؛ ولا الادّعاء بأنّها تنتمي إلى ثقافة أو شعب محدّد. إنّ هذا الفصل يسعى إلى جعل الظروف التجريبية للمحيط العربي الإسلامي تتلاءم مع هذا النوع من المبحث التعريفي، لكن يستحسن أولاً إجراء بعض التحليل لمذهب الأسسية.

أولاً: الأسسية

يقوّض تطوّر الديمقراطية، وعولمتها وجاذبيتها الواسعة الانتشار، والقدرة على تبنّيها حالة إلصاق مثالها وممارستها بأسس ثابتة، فالديمقراطية مميزة بقدرتها الهائلة على التطوّر والنموّ والتغير. ولا شكّ في أنّها تغيرت كثيراً منذ المدينة اليونانية. وإذا كانت الديمقراطية نفسها موافقة للتغير، فإنّها تناقض تشديد دعاة الأسسية على وقائع الديمقراطية الثابتة، فالديمقراطية لم تعد مرتبطة بطقوس محدّدة، ليس من دون شروط على الأقل. وينطبق ذلك أيضاً على خطابات المنظّرين والمفكّرين الغربيين عن الديمقراطية بقدر ما ينطبق على المنظّرين والمفكّرين غير الغربيين. ويتعرّض الكثير من عقائد الديمقراطية مثل العلمانية والرأسمالية والفردانية والقومية للتحدّي. ومن ثمّ جاء ميل خطابات دعاة ما بعد الأسسية ودعاة اللاأسسية إلى تجنّب مفاهيم وتفاسير الديمقراطية في الأسس الغربية، أي العقائد التي دعمت معظم قراءات الديمقراطية منذ مدّة طويلة. ويكمن التحدّي القائم في وجه المنظّرين السياسيين في إيجاد طريق وسطي بين ثبات الأسسية وجوهريتها وتقلّب اللاأسسية ونسبيتها. ولا شكّ في أنّ تلك ليست مهمّة سهلة لصائغي الخطابات في أنحاء عديدة من الجنوب، بما في ذلك الوطن العربي، حيث ثمّة إلحاح ضاغط على ولوج القرن الواحد والعشرين بأنظمة سياسية متجدّدة الحيوية والنشاط.

الأسسية كما عبّرت عنها غولد، «تقود إلى امتلاك جوهر ثابت وفطري»، في حين أنّ اللاأسسية تسمح «بإمكانية أي وجهة نظر معيارية ونقدية»[٥]. وتخالف

---

(٥) Carol C. Gould, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society* (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 27.

المقاربة المفضّلة هنا الأسسية التامّة والنسبية التامّة. غير أنّه لا ينبغي أن تعني وجهة النظر المعيارية التغاضي عن الخصوصية الثقافية مثلاً. وفي حين أنّه ما من ديمقراطية تعني الكثير من دون قبول الحرية أو حكم القانون، فإنّه يجب إعادة التفكير في فئات ديمقراطية قياسية غربية أخرى، كالعلمانية، في مجتمعات يتناقض فيها انتشار التدين مع خصخصة الدين كما في الغرب، حيث لا يوجد «موت الله» نظير فلسفي تاريخي؛ وحيث صيرت هجمة الحداثة التقليد مادياً بدلاً من أن تحلّ محلّه.

تشير الأسسية إلى إطار لا تاريخي يفترض اليقين وعدم إمكانية الإصلاح في تحديد أو تبرير معطى معين، أو مبدأ عقلاني، أو جوهر، أو مقدّمة منطقية أساسية. وينطبق ذلك على وجه الخصوص عندما يتعلّق الأمر بالتمييز مثلاً بين الأخلاقي واللاأخلاقي، والعقلاني واللاعقلاني، والصح والخطأ؛ أو عندما يتعلّق الأمر بتحديد ما الذي يشكّل المعرفة وما الذي لا يشكّلها[٦]. وتنبع الأسسية من التفكير اليوناني في القرن الخامس القائم على أنّه يوجد مبدأ أساسي خارج التاريخي والسياسي والثقافي واللغوي يؤكّد أساس النظرية والتطبيق الذي لا يمكن اختزاله. وقد برزت أولاً في الخطاب الأفلاطوني الذي يؤكّد فيه أفلاطون أنّ العالم يجب أن يُفهم في ثنائية من الأشكال ـ المادّة ونقيض المادّة؛ وأغراض المعرفة التي لا تتغير والأحكام المتغيرة على مثل هذه الأغراض. ويتردّد صدى معادلة أفلاطون عن المعرفة والحكم الصحيح مع ضرب من مركزية المبدأ العقلاني الموجودة اليوم في كثير من التطبيقات المعرفية الغربية. ويمكن أيضاً تتبّع تاريخ الأسسية، أي الاعتقاد بوجود حقيقة أساسية تدعم كلّ المعرفة وتسبقها، وتقوم عليها سائر المعارف الأخرى، إلى أرسطو في كتابه **تحليلات لاحقة** *(Posterior Analytics)*[٧].

في الوقت الحاضر، تُفهم الأسسية بأنّها مبدأ نظري بالضرورة تبنى عليه

---

(٦) ينص أحد التعاريف المفيدة على أن «نظريات المعرفة الأسسية تعني على العموم أنّه إذا كانت هناك أي معرفة، فإنّ هناك على الأقل بعض المعرفة ذات المكانة الخاصة. ويمكن على العموم أن يقال عن هذه المعرفة بأنّها أسسية». انظر: Robert Audi, «Foundationalism and Epistemic Dependence,» *Journal of Philosophy*, vol. 77 (1980), p. 612.

ويقترح تعريف آخر أنّ «الأسسية هي الرأي القائل إن هناك اقتراحات «أساسية» مميزة معرفياً تمنح تبريراً لِكُلّ الاقتراحات التجريبية الأخرى المبرّرة لشخص ما. وترى النسخة الكلاسيكية لهذه النظرية أنّ هذه الاقتراحات الأساسية أكيدة معرفياً وتتعلّق بما يعطى إلى المرء من خلال تجربته الحسية». انظر: Timm Triplett, «Rorty's Critique of Foundationalism,» *Philosophical Studies*, vol. 52 (1987), p. 115.

(٧) وفقاً لستفلر (Stiffler)، «تتطلّب المعرفة العلمية إيضاحاً بالنسبة إلى أرسطو؛ لكن فرضية المعرفة الواضحة يجب أن تكون أولية. [ما يشدّد على فكرة] الحقيقة الأساسية الملائمة. ويتبع أرسطو القول بأن الحقيقة الأساسية «اقتراح فوري» أو اقتراح «لاسابق له»». انظر: Eric Stiffler, «A Definition of Foundationalism,» *Metaphilosophy*, vol. 15 (1984), p. 16.

وجهات نظر معاصرة مثل الفلسفة الوضعية (لاحظ كيف تكرّر الفلسفة الوضعية الثنائيات الأفلاطونية في القرن الخامس). وقد ازدادت هيمنتها عندما استحوذ العلم الحديث على الفلسفة الغربية، وصوّرت العلم الحديث بأنّه الحكَم الوحيد للحقيقة ـ المعرفة الأسسية. وترجع أصول الأسسية الحديثة في الفكر الغربي إلى ديكارت. وترى افتراضاتها بأنّ هناك واقعاً، أو عالماً من المعرفة الموضوعية أو الواقع الخارجي بالنسبة إلى المراقب. ويمكن أن يعرف البشر بهذا الواقع عن طريق عملية مراقبة عقلانية. وقد أصبحت افتراضات ديكارت الأسسية جزءاً لا يتجزّأ من الحداثة. ويقول بيرنستاين في **ما وراء الموضوعية والنسبية**، كما ينقل عنه جيم جورج، إنّ الفكر الحديث لا يزال يردّد صدى «المشاكل المتعلّقة بأسس المعرفة والعلوم، وثنائية العقل ـ الجسد، ومعرفتنا بالعالم «الخارجي»، وكيف «يمثّل» العقل هذا العالم، وطبيعة الوعي، والتفكير والإرادة، وهل يُفهم الواقع المادي كآلية كبرى، وكيف يتوافق ذلك مع الحرية الإنسانية»[٨]. ويلاحظ جورج أنّ التناقض الظاهري للفكر السياسي الحديث يكمن في فرضية المعرفة الإنسانية الأسسية، فمن جهة، تحتفي المعرفة وصنع المعرفة المعاصرة بالحداثة وتجلّها لأنّها تحرّرهما باطراد من قيود التقليد ـ مثل «العالم البدائي غير الحديث (ومثاليته وما ورائيته)»، ومن جهة ثانية، فإنّها تبقى أسيرة الماضي، وتعمل في إطار أسسية التفكير اليوناني في القرن الخامس (الوضع الراهن السابق)، وتحديداً «الافتراض بأنّ هناك أساساً للمعرفة البشرية، سابقاً للتاريخ والثقافة واللغة، وبعدها»[٩].

ساهمت الفلسفة الكانطية كثيراً في ثقة الأسسية وعقديتها. وكما عبّر عن ذلك رورتي: «إنّنا ندين بفكرة الفلسفة كمحكمة للعقل الصرف، تدعم ادّعاءات بقية الثقافة أو تنكرها، إلى القرن الثامن عشر، وبخاصّة كانط»[١٠]. ويضيف رورتي أيضاً، أنّ الأعمال الكانطية المحدثة في القرن التاسع عشر عزّزت قرابة كانط بتأسيس كلّ مزاعم المعرفة في الفلسفة[١١]. وتعدّ الفلسفة الوضعية من التحويرات النظرية الثلاثة النافذة، التي يعزوها جورج إلى كانط بعد إسهامه في النظرية الاجتماعية، بصورة مباشرة أوغير مباشرة، والاثنان الآخران هما ما يدعى إنسانية الفلسفة

(٨) Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Oxford: B. Blackwell, 1983),

نقلاً عن: Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re) introduction to International Relations*, Critical Perspectives on World Politics (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994), p. 49.

(٩) George, Ibid., p. 43.

(١٠) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p. 4.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤.

الوضعية والراديكالية السياسية الماركسية. ومن خلال هذه الفلسفة الوضعية، يخصّص كانط جزءاً من فلسفته للبحث عن «أساس نظري للمعرفة في عالم ثنوي من الموضوعات المطلقة و«الأشياء بحدّ ذاتها»»[١٢].

إذا كانت الأسسية ـ الأفلاطونية، أو عقلانية ديكارت، أو الفلسفة الوضعية، أو العلمية ـ تقيم المعرفة في مجموعات من المبادئ أو الافتراضات الصالحة عامّة، والأكيدة، وغير المرجعية، والبديهية، والذاتية التصديق، والثابتة، فإنّ اللاأسسية ترفض مثل هذا التفويض للمعرفة باعتباره عَقَدي. وتتحدّى اللاأسسية فكرة أساس المعرفة الثابت والأكيد والمشروع. وهكذا فإنّ للاأسسية المفكّكة، في أطرها الغربية، دلالات ضمنية عنصرية ومركزية إثنية، وعصبية جنسية، واستبعادية على العموم. إنّ الفكرة الجوهرية التي تصف اللاأسسية هي الترويج للمعرفة النسبية والمرجعية وبالتالي غير الثابتة، فالمعرفة تسوّغ بالنسبة إلى الزمان والمكان واللغة والثقافة. وذلك يجعل المعرفة عضوية حية، لا يمكن أن تكون ثابتة أو تتوقّف على أسس أحادية أو ثابتة إذ إنّ الزمن والمكان واللغة والتاريخ والثقافة متغيرات. ويشدّد بليك على فكرة المعرفة باعتبارها ظرفية وسياقية بالنسبة إلى التاريخ والمجتمع الذي تنشأ فيه[١٣]. ويلحظ رورتي أنّ «ما من شيء يعدّ تبريراً إلا بالرجوع إلى ما نقبله بالفعل، وليس هناك من طريقة للابتعاد عن معتقداتنا ولغتنا بحيث نجد اختباراً ما سوى الاتساق»[١٤].

ربما كان من أهمّ السمات الجذّابة في الفكر التفكيكي وما بعد الحداثة دعوتهما إلى معرفة غير مركزية وغير محدّدة وغير خطية وغير متواصلة ومفتوحة على تفسيرات متغيرة كما يقول دريدا[١٥]. وتمتلك ما بعد الحداثة قيمة متغلغلة فيها تبطل الأسسية وتدعو إلى التعدّدية، وتحديداً تعزيزها احترام الاختلاف، وهو ما لا تسمح به الأسسية كمشروع استبعادي، وتقليلها من قدر التفاسير الشاملة التي قدّمت الاستشراق العالمي، والعنصرية والعصبية الجنسية، وغيرها من التشكيلات النظرية التي استُخدمت بين الحين والآخر لإضفاء الشرعية على الهيمنة. لذا فإنّ أزمة المعرفة في الحداثة المتأخّرة مرادفة لأزمة الأسس؛ أي المقدّمات المنطقية للممارسات الإنسانية وافتراضاتها وتبريراتها. ويتضح ذلك في كتابات دعاة اللاأسسية البارزين مثل كوين ورورتي وغدامر

---

(١٢) انظر: George, Ibid., pp. 55-56.

(١٣) N. Blake, «The Democracy We Need: Situation, Post-foundationalism and Enlightenment,» *Journal of Philosophy of Education*, vol. 30 (1996), p. 225.

(١٤) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 178.

(١٥) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated, with an introd. and additional notes by Alan Bass (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978).

الذين ورثوا التراث اللاأسسي الذي بدأه ديوي وويتغنستاين (Wittgenstein) وهيدغر. يؤكد درو كريستي (Drew Christie) ديْن الأولين للأخيرين[16]. وساهم آخرون مثل دريداً كثيرا في تقويض الأسسية. ويلاحظ بليك أنّ استراتيجية دريدا بهذا الخصوص هي أنّ «استخدامات اللغة المفترض أن تكون عقلانية وبالتالي منطقية ما هي إلا حالات خاصّة للاستخدام الفعلي والخطابي للغة»[17]. ويجرّد دريدا مثل هذا الاستخدام من أي سلطة خاصّة، معتبراً أنّه «ممارسة لغوية طارئة أخرى». ويلحظ بليك أنّه بما أنّ اللغة لا تمثّل الواقع، «بالنسبة إلى دريدا، فإنّ الرجوع إليها ليس له أي سلطة خاصّة»[18].

غير أنّ اللاأسسية نفسها ليست فوق اللوم ولا تخلو من التحدّيات. ويجمل ستيفن كرووِل هذا اللوم باستخدام مفهوم «اللاأسسية العقَدية». ويستخدم ذلك لاتهام اللاأسسية بعدم تجديد البحث والدفع إلى قبول أسس جديدة للفكر، بحيث أصبحت أسسية محدثة: «من الصواب القول إنّ «مفهوم الأسس يكمن في أساس كلّ الفكر الغربي»، وإذا لم يكن دعاة اللاأسسية يشكّكون في الأسس فحسب بل يرفضون فكرة الأسس، فسيجدون أنفسهم عندئذ في موقف ديكارت، أي محاولة الوقوف خارج التقليد للتفكير على أساس. . أسس جديدة»[19]. لكن من حيث المبدأ، على الأقل، فإنّ فتح فضاء للتناظر متناظر عليه، وهو أمر يرحّب بالنقد الذاتي ولا يرحّب بالتفرّد والثبات والعقَدية، يجب أن يحمي من أن تُختطف اللاأسسية بأي ميل إلى وضع الأسس. ويكمن التحدّي الرئيس في كيفية التسامي على اللاأسسية وتجاوز ثنائية الأسسية ـ اللاأسسية والشروحات التي تدعمهما. ويتصل ذلك بمناقشة إزالة الأسسية عن الديمقراطية وكيفية التعامل معها. ولذلك يجب تفصيل النتائج المترتّبة للأسسية واللاأسسية على الديمقراطية.

يدور تحدّي اللاأسسية للأسسية حول الادّعاء بأنّ المعرفة لا تحتاج إلى أسس. وعند تحوّل ذلك إلى مناقشة الديمقراطية، تصبح المسألة عندئذٍ هل الديمقراطية

---

(١٦) Drew Christie, «Contemporary Foundationalism and the Death of Epistemology,» *Metaphilosophy*, vol. 20 (1989), p. 114.

ويعترف رورتي بهذا الارتباط، انظر: Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 6

(١٧) Blake, «The Democracy We Need: Situation, Post-foundationalism and Enlightenment,» p. 222.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٩) Steven Crowell, «Dogmatic Anti-foundationalism,» *Semiotica*, vol. 110 (1996), p. 362, and Stiffler, «A Definition of Foundationalism,» p. 20.

بحاجة إلى أسس؟ وتلك ليست مسألة سهلة كما تظهر شَيْلا بن حبيب والمؤلفون المشاركون لها في **الديمقراطية والاختلاف** الذي استقطب أبحاث نحو ٢٠ عالماً معروفاً وكلّهم مؤيدون ملتزمون للحكم الرشيد، والعدالة، وتمثيل الاختلاف، والمواطنية الفعّالة[٢٠]، وكل المقولات التي يقدّمونها فيه مقنعة، لكنّ كلّ هذه المقالات الممتازة، بما في ذلك تلك التي تُبرز ميولاً إلى اللاأسسية، تقترح مع ذلك ضمانات ديمقراطية مثل التعدّدية، أو حقوق الفرد أو الجماعات، أو القانونية، أو الدستورية. بعبارة أخرى، إنّ رفض وجود أسس للديمقراطية ليس رفضاً للديمقراطية. وفي شرح عواقب الأسسية واللاأسسية على الديمقراطية، يميز رورتي بين أسس الممارسات والتصوّرات المثالية، فيكتب:

التصوّرات المثالية تجيب عن سؤال «كيف يمكن أن نجعل ممارساتنا أكثر انسجاماً؟» بالتقليل من بعض الأشياء التي نقوم بها والتشديد على أشياء أخرى. . الأسس بالمقابل، يُفترض بها أن تجيب عن سؤال «هل يجب الانخراط في ممارساتنا الحالية أصلاً»[٢١]؟

يرى رورتي أنّ دعاة الأسسية يعتقدون بأنّ الممارسات السياسية يجب ألا تكون منسجمة فحسب وإنّما يجب أن تحترم أيضاً «شيئاً موجوداً خارج هذه الممارسات»[٢٢]. ويوضح رورتي بأنّ هذا الشيء هو الطبيعة الإنسانية، أو العقلانية أو الأخلاق. وهكذا، فإنّ أحد الاختلافات الكبرى بين التصوّرات المثالية والأسس أنّ فهم الأخيرة للأمور يتمّ من دون أي إشارة خاصّة لما نقوم به حالياً أو نأمل به. وتجسّد اللاأسسية الاعتقاد بأنّ الممارسات السياسية غير متجذّرة في حقيقة موضوعية، بل تطوّرت ويمكن أن تواصل التطوّر بفعل «مصادفات الثقافة والتاريخ»[٢٣]. وبالتالي، فإن الممارسات تتنافس من أجل البقاء وأداة المنافسة هي اللغة المستخدمة «لتوظيف الإقناع فضلاً عن القوّة»[٢٤]. وهكذا من الاختلافات الأخرى وضع أمر ما فوق الانتقاد أو المديح، أن تكون من دعاة اللاأسسية، بالنسبة إلى رورتي، هو أن تدرك بأنّ الطريق الوحيد لانتقاد ممارسة اجتماعية أو امتداحها هو «مقارنتها بممارسات اجتماعية أخرى

---

(٢٠) Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton Paperbacks (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(٢١) Richard Rorty, «Idealization, Foundations and Social Practices,» in: Benhabib, ed., Ibid., pp. 333-334.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

فعلية أو محتملة»[٢٥]. ولا يدرك دعاة اللاأسسية الطبيعة الإنسانية أو العقلانية أو الأخلاق بأنّها حقائق موجودة خارج الممارسة الفعلية ولا يمكن دحضها، ويمكن الحكم إزاءها على صلاحية تلك الممارسة السياسية، وإنّما فقط بمثابة جوانب للممارسات التي يجب تشجيعها[٢٦]. ومن ثمّ يشرح رورتي أنّ القول بأنّ ممارسة معينة تنسجم أكثر مع الطبيعة الإنسانية أو المعنى الأخلاقي أو أكثر عقلانية من غيرها هو مجرّد طريقة مزخرفة لامتداح المرء إحساسه الذاتي بأكثر ما يستحقّ الحفاظ عليه في ممارساتنا الحالية»[٢٧].

وفي حين أنّ السؤال الذي يواجهه دعاة الأسسية هو كيفية إدخال مجموعة دائمة التوسّع من الاهتمامات الأخلاقية والسياسية في فكرة الطبيعة البشرية المشتركة، فإنّ المشكلة التي يواجهها دعاة اللاأسسية هي كيفية الابتعاد عن الحكمة التقليدية بأنّ غياب المقدّمات المنطقية المشتركة يُضعف الديمقراطية[٢٨]. ومن عواقب الطبيعة الإنسانية المشتركة أو الأسس اللجوء إلى الممارسات السلطوية أو الأحادية لإضفاء الشمولية على التصوّرات المحدّدة. ويؤدي اعتبار المقدّمات المنطقية المشتركة بأنّها حيوية للسياسة الديمقراطية إلى إحباط جوهر اللاأسسية كفضاء للخلاف مختلف عليه. والفكرة هنا هي التشارك في الاختلاف الدائم وإعادة تشكيل المقدّمات المنطقية أكثر من تشاركها. ويكمن في هذه الفكرة نفي التفرّد وتوكيد التنوّع.

إنّ فهم رورتي «لامتداح المرء إحساسه الذاتي بأكثر ما يستحقّ الحفاظ عليه» أو «الرؤية الطوباوية . . للمجتمع» يلقى صدى في مقالتي دال وإيمي غوتمان. وثمة تفسير مقنع يقدّمه دال وفيه يؤكّد ضرورة الأسس الديمقراطية: فعدم وجود أي أسس يمكن أن يكون لمصلحة القوى غير الديمقراطية[٢٩]. وهو يعني بالأسس مجموعة من الافتراضات المعقولة. وتفيد هذه الافتراضات أو المعايير ثلاثة أغراض: توفير أسس للاعتقاد بأنّ الديمقراطية مرغوبة، والحكم إذا كان نظاماً معيناً ديمقراطياً وإلى أي مدى، والحكم على ما هي الممارسات والمؤسّسات السياسية الضرورية لمثل هذه المعايير[٣٠]. ويشدّد دال أيضاً على أهمية معايير تحسين الممارسات السياسية. وتدافع

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٢٩) Robert A. Dahl, «Democratic Theory and Democratic Experience,» in: Benhabib, ed., Ibid., p. 338.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

غوتمان عن موقف ذي شعبتين: الديمقراطية تتطلّب تبريرات لأسس وهذه التبريرات لا تحتاج إلى أن تكون أسسية أو لاأسسية[٣١]. وبعدم الارتكاز على الحقائق الأسسية المتعلّقة بفكرة الطبيعة الإنسانية، أو الأخلاق أو العقلانية البينة بذاتها، أو العقيدة اللاأسسية التي تهمل التصوّرات الفلسفية للطبيعة الإنسانية، أو الاحتياجات أو العقل التي لا تنسجم مع ما يعتقد مجتمع الثقافة الديمقراطية بانّه ديمقراطي[٣٢]، وجدت غوتمان حلاً في الديمقراطية التشاورية[*]. وترى غوتمان أنّ الديمقراطية التشاورية ذات مغزى جيد لأنّها تمتلك مزايا على النماذج الأخرى للسياسة الديمقراطية. والميزة الرئيسية هي الطبيعة المؤقّتة للتبرير في السياسة التي لا تعزى إلى التغيرات في التفاهمات التجريبية والأخلاقية للمواطنين، وإنّما إلى التبادل التشاوري أيضاً، وتلك عملية تنطوي على التسوية والنزاع على السواء[٣٣]. وتبين غوتمان كيف أنّ هذه الميزة تجعل الديمقراطية التشاورية متقبّلة للاختلاف. «الاختلافات في الممارسات والسياسة الناتجة عن التشاور بين مواطنين مشاركين مشروعة ديمقراطياً، حتّى إذا لم يكن أحد يعرف هل هي مبرّرة بالمعنى الأسسي الصرف»[٣٤]. وتحصر غوتمان مجال تبرير الديمقراطية التشاورية بالمواطنين الأحرار والمتساوين الملزمين بها، ملاحظة أنّه يمكن الدفاع عن مثل هذا التبرير بسبب قدرة التبادل التشاوري على إبطال مفعول النزاعات حتّى ولو مؤقّتاً[٣٥]. وتدافع غوتمان في الواقع عن نموذج الديمقراطية الذي يبرّر مؤقّتاً فقط ولا تمنح فيه التبريرات المؤقّتة الوضعية الماورائية للمسلّمات الأسسية. ولأنّ غوتمان تدرك أنّ نسخة الديمقراطية التي تدافع عنها قابلة للتناظر بحدّ ذاتها، كالنماذج الأخرى، فإنّها تشدّد على ضرورة السموّ فوق لغز الأسسية ـ اللاأسسية وتوجيه الطاقات نحو المسائل التي تشغل السياسة المعاصرة مثل الخلاف بشأن ما نوع السياسة الديمقراطية التي يمكن الدفاع عنها أكثر من غيرها[٣٦].

ثانياً: الأسسية من خلال المنظار البلوري العربي الإسلامي

إنّ تأثير الأسسية واللاأسسية على البحث عن الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي كبير، فالأسسية تكشف عن صلابة لا تنسجم تماماً مع الاختلافات الثقافية

---

(٣١) Amy Gutman, «Democracy, Philosophy, and Justification,» in: Benhabib, ed., Ibid., p. 340.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(*) تشاورية = Consultative ـ تخاطُبية = Deliberative.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

والولاءات المتعدّدة والمستحكمة. وهذا الثبات على مثل هذا الموقف الصلب الذي يعتبر أنّ تفوّق الديمقراطية بدهي، وأنّها تتفرّد في امتلاك نوع العقل أو الأخلاق الذي تفتقد إليه الثقافات الأخرى، لا يترك مجالاً للمقايضة أو التبادل التشاوري العالمي أو بين الثقافي أو للسمة المؤقّتة والنسبية والطارئة، التي يتفرّد بها فضاء الخلاف المختلف عليه. واللاأسسية، سواء أكانت تفكيكية أم براغماتية ـ مثل موقف ديوي بأنّ الديقراطية تحتاج إلى وضوح فلسفي لا إلى دعم فلسفي ـ [٣٧]، جريئة في رعاية التفاعل الأيديولوجي مع الممارسات الثقافية المتنوّعة ومع الاختلاف. وهي تعلن موقفاً معارضاً لمزاعم الثبات، والتفرّد، والبدهية التي تقوم عليها ديمقراطية الحقائق الأسسية. وبذلك، فإنّها ترفض المركزية الإثنية، ومركزية أوروبا، والإمبريالية الثقافية الغربية. وبزعزعة المثال الأسسي للطبيعة الإنسانية غير المتغيرة افتراضياً والموجودة خارج الممارسات السياسية أو خارج حقيقة أسسية مسلّم بها وقابلة للتطبيق، فإنّ دعاة اللاأسسية يفتحون الاحتمالات أمام الممارسات السياسية الانضوائية والبديلة. ويتصل تفكيرهم الانتقادي بلحظة تاريخية يشكّل فيها الفضاء المشترك للخلاف المختلف عليه بدلاً من المقدّمات المنطقية المشتركة المثال الأقصى الذي يمكن أن تأمل بتحقيقه السياسة الديمقراطية الذكية. ويقتبس رورتي فكرة راولز بشأن كيف يجب أن تسمح تصوّرات الخير، مثل العدالة، في مجتمع ديمقراطي، ولهذه الغاية في مجتمع عالمي، «بتنوّع المذاهب وتعدّد التصوّرات المتضاربة التي تفتقر إلى القاسم المشترك للخير الذي يؤكّد عليه أعضاء المجتمعات الديمقراطية القائمة»[٣٨]. والموقف الذي يدافع عنه دعاة اللاأسسية يجعل حتّى أشدّ دعاة الأسسية من الإسلاميين في المنطقة العربية يشعرون بالارتياح الشديد لتشارك العالم مع دعاة مثل هذه الآراء، فهي آراء لا تقدّم إطروحات للصدامات الحضارية، ولديها القدرة على الإخلال بتوازن علاقات القوّة السائدة التي تمدّها العنصرية والهيمنة بالمعلومات.

عندما يُنظر إلى الأسسية من منظور إسلامي أو عربي، فإنّها تتعلّق على الأغلب بتعيين الغرب نفسه بمثابة المصدر الشرعي لمعايير الممارسة السياسية ـ الديمقراطية الليبرالية. وهذا التفرّد في إجازة المعايير لا يمكن فصله عن التاريخ التمديني الذي تستّرت به القوى الاستعمارية، وهو بأعين العرب والمسلمين يدلّ على تعدّد الأماكن الثقافية والولاءات والهويات. إنّ هذا التعميم للخصوصية الغربية يقلق العرب

(٣٧) Richard Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy,» in: Alan R. Malachowski, ed., *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)* (Oxford; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1990), p. 282.

(٣٨) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

والمسلمين أكثر من أي وجه آخر من أوجه إبراز القوّة الغربية. لكن بما أن العرب والمسلمين ورثوا تراثاً حضارياً اتّخذ شكل الإسلام بادّعاءاته الكلية الشاملة، فإنّ كثيراً منهم يميلون إلى الهلع من الممارسات الثقافية التي تتخذ من الغرب نموذجاً أكثر من خوفها من الأسسية الديمقراطية. وهناك تيارات قوية يمكن تسميتها بأنّها من دعاة الأسسية داخل الحركة الإسلامية في المحيط العربي الإسلامي، فالممارسات السياسية الإسلامية التي تسوّغها المعرفة تقوم بوضوح على الأخلاق والعقلانية التجاوزية التي لا تختلف عن الأسسية الغربية. وثمة في كليهما افتراضات لا تاريخية للفكر والممارسة ولا زمنية وترتيب للفكر والممارسة بالاحتكام إلى حقيقة عليا ومستقلّة. ويرتبط ذلك باعتراض ثانٍ على المثُل الديمقراطية الأسسية الغربية التي تثار في الخطابات الإسلامية على سبيل المثال، أي الميل إلى التعميم من دون اهتمام بالخصوصية أو يكاد: يجب أن تطوّر الأوساط الثقافية المتنوّعة ممارسات سياسية تعكس أسسها المسوّغة والمشرّعة محلياً بالدرجة الأولى. والمفارقة التي لا مفرّ منها هي أنّه في حين يمارس الإسلاميون نوعاً من المعرفة وصنع المعرفة يستعين بقوّة بالتسامي القائم خارج نطاق التجربة الإنسانية، فإنّهم يصدّقون على معارضتهم لأسسية الديمقراطية الغربية بالإشارة إلى نشوئها خارج التجارب والتاريخ والثقافة واللغة. وبناء على ذلك، فإنّ المثل الديمقراطية الغربية الأسسية مرفوضة كمقدّمة منطقية مشتركة لاتخاذها نموذجاً للممارسة السياسية محلياً، فالعقائد الديمقراطية الناتجة من مثل هذه المثُل الأسسية، على سبيل المثال، تفترض مسبقاً العلمانية والفردانية. وكما يشير راولز، فإنّ القوى المحرّكة السياسية لا الماورائية هي التي تكيف الممارسة والتصوّر. وكثير من الممارسات أو التصوّرات التي أضحت روتينية وشرعية في الغرب باعتبارها ديمقراطية. . تعود أصولها إلى الحروب الدينية التي تلت الإصلاح وتطوّر مبدأ التسامح، ونموّ الحكم الدستوري ومؤسّسات اقتصادات الأسواق الواسعة النطاق[٣٩]. وذلك من الأسباب المهمّة لماذا تميل العديد من التصوّرات الإسلامية للحكم الديمقراطي إلى التشديد على النهج الإجرائي أكثر من التشديد على الأسس التي تدعمها.

ثالثاً: الروح العامة للديمقراطية والتناظر في المحيط العربي الإسلامي

كما ذُكر سابقاً، إنّ اللحظة التاريخية الراهنة فريدة في أنّ هناك اتفاقاً في ظروف الخلاف وإعادة التفكير داخل الديمقراطية والإسلامية على السواء. ومن المثير للاهتمام على وجه الخصوص أنّ الخلاف على كليهما وإعادة التفكير فيهما، وأنّ

---

(٣٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

الخطابات الصادرة من داخل الديمقراطية هي من بين تلك المنخرطة في إعادة التفكير في الإسلام والعكس بالعكس. هناك كثير من الأصوات من داخل الإسلام تعيد التفكير في الديمقراطية لتأخذ منها الأجزاء التي يمكن أن تتماشى مع التقاليد. وعلى نحو ذلك، يجري التعبير من داخل الخطابات الديمقراطية عن المخاوف تجاه محنة المسلمين الذين يعيشون تحت حكم سلطوي ومستغرب وهيمنة يقودها الغرب. ويشكل ذلك لحظة مثالية للتلاقح، والفهم المشترك، إضافة إلى التأمّل الذاتي. وعلى وجه الخصوص، تمثّل إعادة تعريف الديمقراطية بدلالة **الروح العامة لدعاة اللاأسسية** المحيط العربي الإسلامي، كما يرد أدناه، مع فرصة فريدة لإدراك الحكم الصالح. غير أنّ المسألة هي هل التناظر وإعادة التفكير داخل الإسلام تبطل الأسسية بالقدر الكافي للسماح بحدوث اختراق ديمقراطي. وفي حين أنّ الوقت لا يزال مبكّراً، يمكن القول إنّ مثل هذا التناظر وإعادة التفكير يوفّر حملاً متماسكاً يبشّر بالحكم الصالح.

لا شيء يساعد قضية إحلال الديمقراطية في العالم غير الغربي أكثر من المناقشة الحالية للديمقراطية وإعادة التفكير فيها، فمن خلالهما برزت الديمقراطية خصيصة مميزة. إذاً، هنا تتقابل إعادة تعريف الديمقراطية مع السعي العالمي إلى الحكم الصالح بطريقة حسّاسة للخصوصيات الثقافية. ومن المرجّح أن تأخذ القوى الثقافية بالديمقراطية المجرّدة من المركزية الإثنية التي يمكن أن ترفضها بخلاف ذلك على أساس الخصوصية الصارمة. وترفض الديمقراطية بوصفها خصيصة مميزة الأسس الأحادية، فاتحة الإمكانات والاحتمالات أمام البدائل أو التحويرات المتعدّدة ثقافياً للأشكال الغربية للديمقراطية. ومع مثل هذه الفرص المناسبة، ينعكس الفضاء المتقلّب الذي جمّده النموذج الأنكلو أمريكي. وهكذا تشكّل هذه الفرص انعكاساً للأسسية العقَدية. وقد اختزلت مثل هذه الأسسية الديمقراطية إلى مقدّمات منطقية أسسية، غالباً ما «يؤمرك» أو «يؤَوْرب» شكلها وممارستها. ومن ثمّ جاءت ضرورة الديمقراطية: تحويل نظام يفترض أنّه شامل إلى تخصيصية صارمة ما يجعلها غير مستساغة لدى الهويات الثقافية التي لا تزال تحتفظ بذكرياتها عن اللقاء مع شكل آخر من أشكال الشمولية الغربية، أي الاستعمار. وتنطوي إعادة تعريف الديمقراطية بمثابة **خصيصة مميزة للاأسسية** على أفكار المصادفة واللاحتمية. وتشير الديمقراطية المصوّرة كخصيصة مميزة تجسّد مبادئ الأخلاق الديمقراطية إلى نقيض الثبات، أي أنّ الديمقراطية تستحيل فضاء يمكن أن يحدث فيه التغيير. وخلافاً للأنظمة الأخرى التي سبقتها، لا يوجد للخصيصة المميزة للديمقراطية مراكز ثابتة للسلطة. وأهمّ ما في إعادة تعريف الديمقراطية بوصفها خصيصة مميزة قدرتها على الازدهار في كلّ أنواع المجتمعات. غير أنّ هناك شرطاً مسبقاً أساسياً. لكي تعمل مثل هذه الروح العامة في

أي مجتمع، يجب أن يكون هناك مجالاً للمصادفة واللاحتمية وعلاقات متقلّبة للسلطة.

وهكذا، فإنّ الروح العامة الديمقراطية في أطروحة ليفورت تشدّد على عنصرين متداخلين على الأقلّ: غياب السلطة واللاحتمية. وهو يعبّر عن الأولى بفكرة «تحوّل مركز السلطة إلى مكان فارغ»[٤٠]. ولا ينطوي غياب السلطة على غياب مدّعي السلطة، بل يعني غياب الممسكين بمفردهم بالسلطة سواء أكانوا قيمين سياسيين على السلطة السياسية الصرف، أم مفسّرين لاهوتيين، أم خبراء فقهيين. ولا يتجاهل ليفورت النهج الإجرائي الديمقراطي ومأسسة السلطة. وهو يشير إليهما بأنّهما «آليات ممارسة السلطة»، أي الجهاز الذي يجب أن يمنع، نظرياً على الأقل، الحكم المطلق للأنظمة السياسية ـ «بدمج (السلطة) بأنفسهم»[٤١]. والأهمّ من ذلك أنّ ليفورت يعيد تصوّر الديمقراطية بشكل مغاير لأنّها مجموعة من المعايير والمؤسّسات والأجهزة، فهو يستبعد الحكمة التقليدية لما يدعوه كونولي «المعايير المتجمّدة»[٤٢] التي تصوّر الديمقراطية كنظام ثابت من المبادئ المؤسّسية.

وهكذا يطرح ليفورت مفهوماً مجدّداً للسياسة الديمقراطية معرّفة كشأن يثير الاهتمام مقابل هذا الثبات للسلطة. بعبارة أخرى، تتساوى الروح العامة الديمقراطية مع الاهتمام بتقلّب السلطة بحيث لا يستطيع احتكار السلطة مدّع واحد لها أو متنافس عليها، والفاعلون البشريون أو الأفكار، والحقائق، ومجموعات المعرفة التي يستمدّون منها موقعهم الهرمي في المجتمع. وتنطوي إعادة تصوّر الروح العامة للديمقراطية على شكّ في علاقات السلطة الثابتة سواء أكانت تستند إلى اللاهوت أو التمسّك بحرفية القانون، أو التمسّك بالتقاليد، أو الاتفاقات السياسية العلمانية. ولهذه الغاية يفكّ ليفورت التشابك بين مجال السلطة ومجال القانون ومجال المعرفة. ومن خلال هذا الفكّ للتشابك، يُحال دون إلصاق السلطة بمجال واحد، وتجسيدها في داخلها والتعايش معها. هنا يحرّر ليفورت السلطة من الجسد، يجرّدها فعلياً من الجسد مثلما كان الحال في ظلّ القالب اللاهوتي السياسي القروسطي، فحينذاك «كانت السلطة مجسّدة في الأمير، وبالتالي أعطت المجتمع جسداً»[٤٣]. ويصبح الشعب والدولة والأمّة مزوّدة بالسلطة وتعمل بمثابة «الأقطاب الرئيسيّة التي يمكن أن تدلّ على الهوية الاجتماعية والملكية الجماعية الاجتماعية»، وذلك يفترض مسبقاً

---

(٤٠) Lefort, *Democracy and Political Theory*, p. 17.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٢) William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Borderlines; v. 1 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), p. xv.

(٤٣) Lefort, Ibid., p. 17.

شرطاً حيوياً واحداً. ويتحقّق ذلك الشرط، كما يرى ليفورت، عندما يتمّ التوقّف عن إنشاء المجتمع «كجسم» ويتوقّف عن التجسّد في شخصية سلطوية واحدة: كما هو الحال اليوم في الشرق الأوسط العربي[٤٤]. وبناء على ذلك، فإنّ فكّ التشابك يعني التحرّر من الجسد، فالكيان السياسي من دون جسد يجسّد الروح العامة الديمقراطية التي تتسم بالتقلّب بدلاً من اليقين، وبالتعدّد بدلاً من الأحادية. والفرضية اللازمة هي فضاء اختلاف مختلف عليه:

يصاحب ظاهرة عدم الإدماج.. فكّ التشابك بين مجال السلطة ومجال القانون ومجال المعرفة. وعندما تتوقّف السلطة عن إظهار المبدأ الذي يولّد الجسم الاجتماعي وينظّمه، وعندما تتوقّف عن تكثيف الفضائل المستمدّة من العقل المتسامي والعدالة بداخلها، يؤكّد القانون والمعرفة نفساهما باعتبارهما منفصلين عن السلطة التي لا يمكن اختزالها. ومثلما تختفي شخصية السلطة بماديتها وأهميتها، وكما إنَّ ممارسة السلطة مقيدة بزمنية إعادة إنتاجها وتخضع لنزاع الإرادات الجماعية، فإنّ استقلالية القانون مقيدة باستحالة تحديد جوهره. ويتكشّف حجم تطوّر الحقّ بأكمله، وهو يتوقّف دائماً على النقاش المتعلّق بأسسه وبشرعية ما أنشئ، وما يجب أن يُنشأ. وعلى نحو ذلك فإنّ الإقرار باستقلالية المعرفة يتماشى مع إعادة التشكيل المتواصلة لعملية اكتساب المعرفة ومع تفحّص أسس الحقيقة[٤٥].

ويمكن الاستدلال على فكرة ليفورت الثانية عن اللاحتمية مما ورد أعلاه، فإزالة الأسس التي تصحب فكرته عن فكّ التشابك تهيئ لفضاء متقلّب، فضاء للمصادفة واللاحتمية. وفي مثل هذا الفضاء فقط يمكن أن يكون هناك مناظرة وتناظر على المناظرة. وبتحرير الكيان السياسي من موقع ثابت أو واحد للسلطة، تُقرأ الديمقراطية بصفتها مشروعاً للمرحلية الدائمة التجدّد. وهكذا الديمقراطية، بالنسبة إلى ليفورت، «تتمأسس ويحافظ عليها بتبدّد المؤشّرات على اليقين. وهي تفتتح تاريخاً يشهد فيه الشعب لا حتمية أساسية في ما يتعلّق بأساس العلاقات بين الذات والآخر»[٤٦]. ثمة عنصر خطر في التبشير بنظام من دون أسس، لكن خطر النظام عديم الأسس يتلاشى عند مقارنته بخطر النظام الشمولي. ويسترجع ليفورت فكرة الروح العامة الديمقراطية التي تغيب فيها السلطة بدلاً من أن تحضر ويسود اللايقين إزاء خلفية محدّدة. وتعتبر هذه الخلفية تاريخ التوتاليتارية التي تظهر فيها المجالات

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(٤٦) وعن «تبدّد المؤشّرات على اليقين»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

الثلاث للسلطة والقانون والمعرفة «متركّزة» بدلاً من أن تكون غير متشابكة:

يحدث التركّز بين مجالات السلطة والقانون والمعرفة، فتصبح معرفة الأهداف النهائية للمجتمع والمعايير التي تنظم الممارسات الاجتماعية ملكاً للسلطة، وفي الوقت نفسه تزعم السلطة نفسها أنها عضو خطاب يوضح الواقع. وتتجسّد السلطة في مجموعة، وفي مستواها الأعلى، في فرد واحد، وتندمج مع المعرفة المتجسّدة أيضاً بطريقة لا يمكن أن يفصلها أي شيء[٤٧].

إنّ تفسير ليفورت للتركّز قوي جدّاً. وعلى الرغم من أنّه يشير في الاقتباس أعلاه إلى صنف أوروبي من السياسة المطلقة، فإنّ مدلول ما يقول ينطبق تماماً على الكيان السياسي العربي. وذلك من الأسباب المهمّة لماذا تتمتّع إعادة تصوير مفهوم الروح العامة الديمقراطية كغياب للسلطة ولا حتمية بتطبيق قوي وأهمية كبيرة في الإطار العربي.

تتعلّق الروح العامة الديمقراطية في عمل كونولي، **الروح العامة للتعددية،** بإعادة تصوير «الخيال التعدّدي»[٤٨]. ويشمل هذا المشروع لإعادة تصوير الخيال التعدّدي معنى أصيلاً للديمقراطية يستعيده ليفورت وكونولي وسواهما. وترفض إعادة الصياغة التي يجريها كونولي للخيال التعدّدي إغلاق باب المناقشة. وتوجد في صلب هذا الرفض إعادة إحياء الروح العامة الديمقراطية أو إضفاء التعدّد على التعدّدية ـ دمقرطة الديمقراطية. وهكذا لا يمكن أن تحدث إعادة الإحياء بالنسبة إلى كونولي من دون الإخلال بالعلاقة المطبّعة بين التعدّدية وإضفاء التعدّد القائم في المجتمعات الديمقراطية تقليدياً. وبموجب السياسة المتناقضة ظاهرياً للتشريع التعدّدي، يتمّ تقدير التعددية في حين يُشتبه بإضفاء التعدّد[٤٩]، تشير الأولى بالنسبة إلى كونولي إلى تنوّع الهويات القديمة والاختلافات التي تلد، عبر عمليات التفاعل والمفاوضات، أشكالاً جديدة للهويات الإيجابية بالإضافة إلى صفقات التعايش الاجتماعي والسياسي والثقافي المتعدّد. لكنّ ثقافة التنوّع المولّدة للذات تحمل في طياتها مخاطر تجدّد إضفاء التعدّد. ويقيم كونولي ارتباطين مهمين جدّاً لتفسير التوتّر بين التعدّدية وإضفاء التعدّد تحت ما يصفه بـ «التعدّدية التقليدية». وهما يتعلّقان بسوء التعرّف إلى التناقض الظاهري للتعدّدية: اختصار التعدّدية ينطوي على الحدّ من إضفاء التعدّد. والعكس صحيح أيضاً، فهو يكتب:

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٨) Connolly, Ibid., pp. xiii-xv.

(٤٩) Ibid., p. xiv.

التعدّدية الاصطلاحية. . تسيء أولاً التعرّف إلى العلاقة المتناقضة ظاهرياً بين مجموعة مهيمنة من الهويات والاختلافات التي تتعزّز من خلالها المجموعة، وثانياً، تسيء التعرّف إلى الاحتمالات الجديدة للتنوّع عن طريق تجميد معايير الحكم الأخلاقية المتركّزة من الصراعات السياسية الماضية. ويثبّت هذان النمطان من إساءة التعرّف تحفّظاً غير واعٍ في مركز التخيل التعدّدي[٥٠].

تكمّل إعادة صوغ التصوّر التعدّدي تصوّر كونولي الذاتي للخصيصة المميزة الديمقراطية. إذا كانت التعدّدية الاصطلاحية إغلاقاً، فإنّ التعدّدية المعادة الصياغة، بالمقابل، يجب أن تكون فتحاً. الإغلاق يجرّ التهميش[٥١]. والتعدّدية الاصطلاحية، كما يرى كونولي، مقيدة مثلاً بحدود القطرية أو الأخلاق المرسومة بصرامة[٥٢]. وعلى الرغم من المقاومة المعروفة التي أبداها المجتمع العضوي المؤسّس على أحادية الخالق أو العقلانية، فإنّ التعدّدية الاصطلاحية تميل إلى التجلّي على شكل نظام سياسي شبه لاهوتي. والنتيجة هي الوقوع في أسر الموحّدية المسيحية: «عندما تقدّم العلمانية كبديل للتوحيد في الحياة العامّة، فإنّها غالباً ما تحتفظ بتصوّر موحّد للأخلاق قريب في بنيته بشكل ملحوظ من ذلك الذي يدعمه الدين المسيحي»[٥٣]. لذا، فإنّ كونولي يجد أنّ التعدّدية الاصطلاحية التي تزدهر بالإقصاء والتعديل، تنتج عدم السواء والفوضى والقسوة، ففي داخل الحدود الثابتة بصرامة «للفرد السوي» أو القطرية الوطنية، أو الأخلاق العلمانية أو الدينية، تترتّب التصوّرات للذات والآخر. ووفقاً لهذه التصوّرات، والافتراضات الناتجة منها بخصوص مجموعة واسعة من المسائل من الأمن القومي إلى النوازع الجنسية، يصبح السواء وعدم السواء، والصح والخطأ، والحسن والسيئ، والمألوف والغريب، والتعدّد الاصطلاحية مجسّدة في الغموض فضلاً عن التوتّر بين التعدّدية والتعديد[٥٤].

ويقترح كونولي طريقة للخروج من هذا الغموض عبر خصيصته المميزة للاستجابة النقدية. ومن خلالها يشرع في حلّ توتّر التعددية الاصطلاحية والتوتّر بين التعدّدية والتعديد، وهو يأمل، باعترافه، في تكثير أكثر سخاء من الناحية المثالية، وربما لا يمكن تحقيقه، بغية إنشاء «احتمال جديد للوجود»[٥٥]. إذاً، يوجد في لب

---

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) Ibid., p. xiii.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) Ibid., p. xiv.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) Ibid., p. xv.

الروح العامة للاستجابة النقدية عملية تفاوض بين الهويات المهيمنة والهويات الناشئة حديثاً التي تسعى إلى تخطّي عتبة التشريع ما يؤدي إلى «تعديل علاقات التعايش»[٥٦]. وفي صلب الاستجابة النقدية للحركات الجديدة للتعديد إعادة تفكير في الاعتراف الذاتي بغية التصالح مع الاعتراف بالاختلاف. وبالتالي، فإنّ خصيصة الاستجابة النقدية المميزة لكونولي تعترف بالتعديل المتحتّم على فتح «الفضاء الثقافي الذي قد يعزّز الآخر نفسه من خلاله بحيث لا يتأثّر بالوصمات الثقافية السلبية» وتتسامح معه[٥٧]. ومرة أخرى، يجب ألا تتعلّق الروح العامة للاستجابة النقدية بإعادة إنشاء العالم أو الغير على صورة الذات، فمثل هذه الروح العامة عندئذ «لا تحيل الآخر إلى ما يكون عليه بعضنا بالفعل»[٥٨].

يعترف كونولي بأنّ التعديل يحدّد الهوية[٥٩]، وفي الوقت نفسه يؤكّد أنّ الإدارة الديمقراطية لمثل هذا التناقض الظاهري يجب ألا تقود إلى تحويل الاختلاف إلى أنماط من الآخَرية، عبر وسائل إقصائية وتعديلية في الغالب كما قد تكون الحال في ظلّ التعدّدية الاصطلاحية[٦٠]. لذلك فإنّ مفهومه عن تعديد التعدّدية يجد احتمالات في التلاقح الثقافي بعيداً عن الادّعاءات المتصلبة والادّعات المبلة بالهوية الداخلية أو الأخلاق الخارجية[٦١]. ويفصّل خصيصته المميزة الديمقراطية مشدّداً على مضاعفة خطوط الاتصال والدوائر المتقاطعة. ويلحظ أنّك لا تحتاج إلى **نحن** شاملة واسعة (أمّة، مجتمعاً، ممارسة أحادية للعقلانية، توحيد معين) لرعاية الحكم الديمقراطي للشعب. وتكفي الاحتمالات العديدة للتقاطع والتعاون بين الدوائر المستقلّة المتعدّدة المشبّعة بخصيصة مميزة عامّة للاستجابة النقدية[٦٢].

كما إنّه يحيط بالمعنى الأساسي لاستجابته النقدية الحيوية للأخلاق الديمقراطية التي ترفض الفردية والثبات. ويوصل هذا المعنى فكرة عن الاحتمال، وإن بصورة غير مباشرة:

إنّها تتبّع أخلاق التربية بدلاً من أخلاق التعاقد أو الأمر؛ وتحكم على الروح العامة التي تربّيها لتتجاوز أي قانون ثابت للأخلاق؛ وتربّي الاستجابة النقدية

---

(٥٦) Ibid., p. xvi.

(٥٧) Ibid., p. xvii.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) Ibid., p. xx.

(٦٠) Ibid., p. xxi.

(٦١) Ibid., p. xx.

(٦٢) المصدر نفسه.

للاختلاف بطرق تكدّر الفضائل التقليدية للمجتمع والفرد السوي. وهي لا تعرض نفسها بأنّها الكل الأحادي الذي يجب أن تنحني له التقاليد الأخلاقية الأخرى، بل تقدّم لها بدلاً من ذلك دافعاً وفكرة مباينة، وتدفعها إلى إعادة التفكير بأخلاق الانخراط ومراجعة علاقاتها بتنوّع المصادر الأخلاقية التي تحدّد الثقافة التعدّدية. وتقاوم مثل هذه الأخلاق النيتشية السيطرة الاحتكارية للأقلية على عملة الأخلاق فيما تؤكّد أساسية الأخلاق(٦٣).

يتقاطع إلغاء الأسسية الذي ينهمك به ليفورت وكونولي مع إبعاد الوسطية عن المركز والإخلال بالإقصائية والاحتياط من الجوهرية. وتتجسّد هذه النزعات الثلاث المنتهية بـ «ية» في الإطلاقية، ومركزية أوروبا، والتعصّب الجنسي، والعنصرية، والاستعمار، والاستشراق والاستغراب، وكلّها تشترك في التمييز المريب في تحويلها الاختلاف إلى أنماط من الآخرية. وتنتج الآخَرية عبر الثبات في قطب السلطة؛ والعقلانية التخصّصية في قطب صنع المعرفة؛ والإقصائية في قطب الأخلاق.

لذا، فإنّ الثبات أو الإقصائية مذنبة بازدراء التنوّع إن لم يكن العداء المكشوف له. والتنوّع هو الذي تحتفي به أعمال ليفورت وكونولي بحماسة. والنتيجة هي خصيصة مميزة للديمقراطية مماثلة في الحماسة ولا يمكن أن تكون أخلاقية داخلياً من دون سياسة اختلاف أعيد تشكيلها حديثاً تقوم على الاعتراف بالآخر والتسامح معه. إنّ تصوير الخصيصة الديمقراطية الأخلاقية بوصفها مكاناً تغيب عنه الاستجابة النقدية لحركات التعدّد الجديدة أو تتطلّبه، وكلاهما يقصدان إضفاء الديمقراطية على الديمقراطية، يجب أن يبدأ بإبطال الثبات، فلا شيء ثابت سوى الوضعية المجدّدة، وفضاء متقلّب للاحتمال ـ يُتناظر فيه على المناظرة. وما ينعش ويثير التحدّي على وجه الخصوص بشأن إعادة صياغة الديمقراطية وإعادة التفكير فيها ليس فقط فتح احتمالات جديدة للوجود والتفكير والعمل، وإنّما أيضاً إنقاذ الديمقراطية من الابتذال والروتينية، وهما السبيلان الخطران اللذان تسلكهما التعدّدية الاصطلاحية. الابتذال ملحوظ في طريقة استنزاف الممارسة الديمقراطية في العديد من البلدان من كلّ الإبداع وتحوّل الديمقراطية إلى إجرائية. ويتصل ذلك على وجه الخصوص بتجارب الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي. تظهر الروتينية في تدرّك ما كان يقصد به مشروعاً انعتاقياً إلى طريقة عمل ناظمة. إذا كان ليفورت يجد أنّ من الضروري تفريغ موقع السلطة السياسية من المدّعين أو الشاغلين الفرديين، وكونولي يؤكّد إدخال الآخَرية فيها، فإنّ ذلك يرجع إلى إدراكهما أنّ الروح العامة للديمقراطية

---

(٦٣) Ibid., p. xxiv.

تتطلّب التنوّع لا الفردية. وهكذا يشكّك ليفورت وكونولي عند إعادة تفكيرهما في الديمقراطية في أفكار الوحدانية والوحدة والاتساق للاحتياط من إمكانية اختزال **الآخرَية** في **النحن** الأحادية والمسيطرة. وتتطلّب خصيصتهما الديمقراطية درجة من الانتشار لا الانصهار، التعدّد لا الاتساق، وعدم الامتثال لا الامتثال، فالإجماع الديمقراطي يصاغ دائماً عبر النزاع، والنزاع يجدّد الديمقراطية، ويجعلها عملية لا نهائية من المساومات الدورية المؤقّتة، فضلاً عن التغير المكاني والزماني.

إنّ القراءة السطحية للإسلام والتاريخ الإسلامي تؤدي، في ضوء ما ورد أعلاه، إلى تصوّرات خاطئة محكومة بترجمة الشراكة المستقبلية للإسلام والديمقراطية بمصطلحات منفصلة لا متصلة. وقد نمت كثيراً مكتبة الأبحاث اللاتاريخية التي تحوّل الإسلام إلى جوهر لعناصر مختلفة أو إلى نظام شمولي. لكنّ التوقّع المتشائم لمناخ الإسلام غير المرحّب بالديمقراطية لا يتجاهل التاريخ فحسب، وإنّما يسيء قراءة الديمقراطية أيضاً، فنظراً إلى أن الديمقراطية تعرّف بشكل ضيق دائماً مع التشديد على الإجرائي، فقد اختُزلت الإمكانات الديمقراطية للإسلام إلى حدّ كبير إلى ارتباطات فكرية غامضة بالشورى والإجماع، أو البيعة. ويقع الذنب في هذه الجوهرية على المشرقين والمستغربين على السواء. وهذه المنتجات الفكرية الثلاثة التي تترجم على التوالي إلى مكافئات لترتيبات تقاسم السلطة البرلمانية، وشكل من أشكال النظام الإجماعي، والانتخابات، لا تنصف بمفردها ربط الإسلام بالديمقراطية. والاختبار الحيوي هو إذا كانت العمليات الاستشارية أو الانتخابية مغلقة أو مفتوحة، فكلّما ازداد إغلاقها قل احتمال تمكّنها من الحكم الصالح. والانفتاح يعارض الثبات والتفرّد في السلطة المرادفين للإغلاق. ومن المعروف جيداً أنّ الشورى لا يمكن أن تكون أكثر من شأن نخبوي، وحصن إقصائي للعلماء، وبالتالي ليس شعبياً، بل إنّ الأوتوقراطيين يتبعون شكلاً من أشكال التشاور، على الرغم من أنّه نوع محدود ومغلق منه. ولا تكون نتيجتها واعية دائماً للتنوّع، فمنتج البيعة لا يُقنع سوى جزئياً بتوافق الإسلام مع الديمقراطية. ولا يمكن أن يكون أكثر إقناعاً من الانتخابات كاختبار للحكم الديمقراطي. ولا تمثّل العملية الانتخابية في كلّ أنحاء الوطن العربي أكثر من حدّ أدنى إجرائي. لذا، يجب اعتبار الشورى أو الإجماع أو البيعة حدّاً أدنى إجرائياً للحكم المبني على الإسلام.

وعلى نحو ذلك، يجب ألا يُدفع النقاش حول الإمكانات الديمقراطية للحكم المبني على الإسلام كثيراً بقضايا العلمانية والدين، ولا الافتراض بأنّه متوافق أكثر مع الحكم الديمقراطي، فكلاهما يمكن أن يكون جائراً وأن يقلّل فرص النضوج الديمقراطي. والوجه الآخر لذلك صحيح أيضاً. والاختبار الكاشف هو مقدار

التسامح مع الاختلاف، ومعارضة التفرّد في السلطة وثباتها، والسماح بفضاء متقلّب للاحتمال، يتيح فتح احتمالات جديدة للوجود وتجديدها.

رابعاً: مناظرة الإسلام: الأسسي واللاأسسي

بناء على ذلك، يجب طرح أسئلة عن طريقة تعامل معتقد متجذّر بقوّة في الأسسية الدينية مع إلغاء الأسسية؛ وإذا كانت الطبيعة العضوية المفترضة في الغالب للإسلام تتسامح مع تعدّد الأقطاب؛ وما يعنيه تعريف الديمقراطية كمكان غياب بالنسبة إلى الشراكة المستقبلية للإسلام والحكم الصالح. والغاية من إثارة هذه الأسئلة وتطوير خطوط الاستعلام المتماشية معها، أكثر من تقديم إجابات عنها، هي إظهار وجود بعض التطابق بين المجتمعات الإسلامية وأكثر ما يعتزّ الغرب بامتلاكه، وهو الديمقراطية. إنّ إقامة علاقة متبادلة بين الإسلام والديمقراطية ليس سهلاً أو بسيطاً. والفكرة هي استعراض احتمالات مثل هذه العلاقة المتبادلة عندما كان الإسلام في ذروته وتوكيدها. أما ماذا سيحلّ بهذه الاحتمالات، فإنّه سؤال يتعلّق بالغاية التي نتوّجه إليها.

لقد كان البحث العلمي للإسلام والديمقراطية أحادي الجانب على العموم، فالخطية الغربية تحكم على الدين بالتهميش وممارسة العقلانية الفردية في عصر التنوير وتشجب الأسسية (الوضعية) الدينية. وقد نُسب الثبات والفردية والحتمية إلى كلّ الأديان، وبخاصّة الإسلام، وذكرت بوصفها دليلاً على ميولها غير الشعبية (Democratic). وعلى عكس ذلك، أخذ توافق الأسسية العلمانية مع الحكم الديمقراطي باعتباره أمراً مسلّماً به. ولم تراجع هذا الموقف سوى قليل من الاتجاهات اللاأسسية. وعلى الرغم من طليعية معظم دعاة الحركة النسوية الغربية الذين يتمسّكون بشدّة بقيم التسامح مع الاختلاف، فإنّهم يبقون معادين «للأسسية» الدينية. وينقسم دعاة ما بعد الحداثة بشأن هذه المسألة[٦٤]. مع ذلك، فإنّ الأسسية العلمانية لم تكن دوماً شعبية أو ودودة مع الاختلاف. ومع ظهور اللاأسسية في العديد من فروع المعرفة الغربية، برزت الأسسية الدينية بحتميتها التوحيدية وأخلاقيتها الإقصائية، نقيضاً صارخاً لممارسات السلطة التعدّدية، والعقلانية والأخلاقية. وهذا أحد أسباب الكثير من الأحداث الرؤيوية الألفية بين الغرب والإسلام. اللاأسسية، بعبارات

---

(٦٤) انظر: Akbar S. Ahmad, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London; New York: Routledge, 1992), and Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London; New York: Routledge, 1992).

فضفاضة، هي لحظة تقوم على الاختلاف وحركة تثير التجديد المؤقّت الدائم للوجود والهوية والذات (الاعتراف بالاختلاف/الآخَرية)؛ والفكر والعقلانية والمعرفة (التشكيك بالحداثة وعقلانية عصر التنوير)؛ والأخلاقية (الانتقال نحو النسبية والتعدّدية الثقافية) والسلطة (بإبطال المركزية والانتشار بدلاً من الانصهار). وبعبارات بسيطة، إنّها خميرة تؤدي إلى التشكيك في الافتراضات والعقائد المقبولة تاريخياً والتي تبرّر استمرارية الممارسات السياسية والمعرفية.

ولكن مع كلّ الميول المزعزعة بشكل عميق، لم ترفض هذه الخميرة التراث الديمقراطي، فخصومتها مع «الروايات الكبرى» الليبرالية والماركسية التي ينظر إليها كجزء من المشكلة بدلاً من الحل في علاقتها مع السعي الإنساني إلى الانعتاق. وتزجّ ما بعد الحداثة بالروايتين في الظلم، فهي ترى في كليهما نظرية جوهرية تعمل لصالح المجموعات الصغيرة والمصالح الضيقة. وتعيد ما بعد الحداثة تشكيل الانعتاق بدلالة ما يدعوه فوكو «مواقع الكفاح»، حيث ينشر الناس مصادر معرفتهم في ثقافتهم المحلية وسياقاتهم التاريخية لإعتاق أنفسهم، أي من دون مساعدة من نظريتي الليبرالية أو الشيوعية الكبريين. لذا، فإنّ التراث الديمقراطي يبقى إطاراً مناسباً، أي روحاً للجماعة، بل إنّ هذا الإطار هو الذي يلهم الاسترجاع المتواصل لما ينظر إليه بأنّه الروح الانعتاقية المفقودة لعصر التنوير أو المُثل التي تشكّك في العلاقات الثابتة بين السلطة والفردية، فللأسسية درجات من نفسها بصرف النظر عن مقدار إعادة التفكير فيها وإعادة تشكيلها.

إذا فهم الإسلام بأنّه خميرة تشكّك في افتراضات مقبولة منذ زمن وتزعزها بغية التجديد، فإنّ بالإمكان القول إنّه يشهد شكلاً خاصاً به من أشكال اللاأسسية، بل إنّ الاجتهاد والتجديد مصطلحان إسلاميان عميقا الجذور، فما من قوى محرّكة اليوم أكثر فعّالية في الإعداد لعملية اللاأسسية من تكثيف التعليم وفرص الوصول إلى «القرية الكونية» مادياً وأثيرياً على السواء، بتسهيل من حركات الهجرة وتكنولوجيا الاتصالات الحديثة، فالتعليم العالي وزيادة توافّر الأطر المرجعية غير الإسلامية البديلة، نتيجة ما يدعوه أنطوني ماكغرو «تنامي التواصل البيني للمجتمعات الوطنية»(٦٥)، يعملان على إبطال التحام القسم الأكبر من الأمة مع رأي العلماء. ومثلما جعلت الطباعة قوّة تفسير الكتاب المقدّس مجسّدة في «العلماء»، فإنّ النخبة

(٦٥) انظر: مقدمة أنطوني ماكغرو (Anthony McGrew)، في: Anthony McGrew, ed., *The Transformation of Democracy?: Globalization and Territorial Democracy*, Democracy–from Classical Times to the Present; 3 (Cambridge [UK]: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997), p. ix.

المتميزة بمهاراتها القرائية والكتابية، وهي مفاتيح الدخول المباشر إلى النصّ، والتعليم الواسع، وتغلغل تكنولوجيا الاتصالات التي تفعّل القدرات[٦٦]، جرّدت العلماء نسبياً من تجسيد المجموعة المرجعية، وتحديداً بأنّهم المفسّرون الرسميون للنهج الديني القويم. ويربط ديل إيكلمان فكرته عن الإسلام الموضّع (Objectified) بالتطوّرات في مجالات التعليم الواسع النطاق والتقدّم التكنولوجي للانتشار العالمي للمعلومات[٦٧]. التوضيع هو إلى حدّ ما تطابق البحث الديني عن الروح مع الانتشار النظري. وينطلق البحث عن الروح من أسئلة موضوعية عن أهمية الدين بالنسبة إلى الوجود الإنساني ونوع السلوك المتوقّع منه. إنّ انتشار الخطاب الذي يسهّله انفجار المعلومات، هو العملية التي يتمّ بموجبها توضيع التصوّر الديني في وعي الفرد[٦٨]. وعندما يتزايد استقلال معرفة الذات والمعرفة المباشرة عبر طرق المعرفة الجديدة، تتعرّض المعرفة المتحكّم بها والمفسرّة والمنتشرة والمطبّقة بصورة مركزية للتحدّي ما يعرّض السلطة السياسية والدينية للتجزئة[٦٩]. وتتمّ التسوية من خلال إبعاد المعرفة عن المركز. ومع ظهور **المجتمعات التواصلية**[٧٠]، حظيت بالرعاية حركات التعدّد الجديدة التي تحدّث عنها كونولي واحتمالات الوجود الجديدة. ويشير إيكلمان وأندرسون إلى هذه التسوية أو التعدّد «بالتعدّدية المدنية»، حيث توسّع الجهات الحكومية الفاعلة الاعتراف بالجهات الفاعلة غير الحكومية ما يتيح لها تشارك المجال العامّ. وهكذا تترسّخ الثقافة القائمة على قيم التسامح المتبادل مع الاختلاف[٧١]. ويكبح انتشار السلطة، سواء في عالم السياسة أو المعرفة الانصهار أو يمنعه.

إنّ الإصرار تاريخياً على اندماج الدولة والمجتمع والوحدة باسم الوطنية الدينية، وهوية الأمّة الواحدة، وفي دولة ما بعد الاستعمار باسم الوطنية العلمانية، هو المسؤول عن تعميق علاقات القوّة الأحادية والثابتة في معظم المجتمعات العربية

---

(٦٦) استناداً إلى تعريف العولمة الذي قدمه جيمس ميتلمان بأنها «امتزاج عمليات عبر قومية متنوعّة وهياكل محلية، بما يتيح لاقتصاد بلد ما وسياسته وثقافته وأيديولوجيته اختراق بلد آخر». انظر: James H. Mittelman, «The Dynamics of Globalization,» in: James H. Mittelman, ed., *Globalization: Critical Reflections*, International Political Economy Yearbook; v. 9 (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997).

(٦٧) Dale F. Eickelman, «Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies,» *American Ethnologist*, vol. 19 (1992), pp. 643-655.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٤٣.

(٦٩) Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson, «Print, Islam and the Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audiences,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 8 (1997), pp. 43-62.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الإسلامية، ففي كلا الحالين، فرضت إعادة إنشاء هوية جماعية من فوق على الهويات الدينية القائمة سابقاً أو المهمّشة، والقائمة على التميز بين الجنسين، والعشائرية والإثنيّة. لكن طمس هذه الهويات أو إخفاءها، دعماً للدولة السلالية القديمة أو دولة ما بعد الاستعمار، لا يقتضي محوها. لذا، فإنّ الشرق الأوسط العربي يشكّل اليوم مشهداً لتعدّد ارتباطات الهويات وارتباطاتها المقابلة وإلغاء ارتباطاتها التي تفتقر ممارسات السيطرة والأحادية في الماضي والحاضر إلى التجهيز الملائم لإدارتها وحلّها بذكاء وتسامح. ولا يمكن إلا أن يزداد ضعف احتكار ولاء المواطن الوطني المتجانس والمعدّل القائم على القطرية، والمؤمّن من خلال الآليات التوزيعية (المشاريع الحكومية المربحة والرفاه) ولكن عبر الآليات التنظيمية (الرقابة، والمراقبة، والإكراه، والاختيار) والدعائية (تلقين الوطنية عبر المدارس التي تسيطر عليها الدولة ووسائل الإعلام) في الغالب، فالقدرة على احتكار الولاء تتعرّض للضعف عن طريق التدفّق الجارف للمعلومات المتعدّدة الأقطاب الذي صار ممكناً بسبب تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الجديدة، مثل الإنترنت التي تتحدّى الرقابة الرسمية أو لا يمكن مراقبتها من دون فرض أعباء لا يمكن أن تتحمّلها الخزانة العامّة. وفي كلا الحالين يجب عدم بخس تقدير احتمالات الوجود الجديدة والتعدّد داخل الشرق الأوسط العربي فيما يرتفع توضيع الوعي الإسلامي وتكبر التعدّدية النظرية.

الأشكال الجديدة من المجتمعات التواصلية. . تساهم مساهمة كبيرة في تجزّؤ السلطة السياسية والدينية. . ما يؤدّي إلى تكاثر وسائل الإعلام التي يمكن أن تنقل عبرها الرسائل وتنشر السلطة السياسية والدينية. وربما تواصل الدولة في عرض «النسخة الرسمية». . لكن قد لا تعتبر مرجعية وشرعية، حتّى إذا جرى الاهتمام بها على نحو جدي، فمع انتشار وسائل الإعلام وضعف الضوابط على كثير منها من المرجّح الآن أن يتمّ «الحديث مباشرة وعلناً رغماً عن السلطة» عن النسخ «الخفية»[٧٢].

وهكذا يصبح الإسلام مجموعة متنوّعة من **الإسلامات**، وكثير من تفاسير النصوص الإلهية وكلّها تحمل في النهاية طبعة المصالح المتباعدة، والقرائن (السياقات) الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والتاريخية المختلفة. وهناك **إسلامات** غربية من قبيل الأمريكي الأفريقي مالكولم إكس، وسلمان رشدي، والفرنسي روجيه غارودي؛ وهناك **إسلامات** شرقية بأنواعها السنية والشيعية العديدة. لكنّ التعدّد ليس مماثلاً للتعدّدية أو التعديدية. ولا تتطابق كلّ **الإسلامات** مع نوع الروح العامة للديمقراطية التي ترفض الفردانية والثبات. لكن حتّى رفض الديمقراطية يجب ألا

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

يبرّر تحريمات الدولة أو القمع العنيف. ويسوّغ هذا الاستعراض المهيب للإسلامات إعادة التفكير بالتمثيلات الاختزالية للإسلام، وتحديداً أنّها هوية جماعية تتركّز حول الطوائف، وذات تراكيب جوهرية شرقية محرومة من الأصوات المتعدّدة الأقطاب وتعدّدية الأطراف.

وعلى غرار ذلك، ابتلت الجوهرية الإقصائية فهم المستغربين للإسلام باعتباره يستدعي الجماعية والانسجام المطلق الذي تتطلّبه الحاجات الملحّة للتضامن ضدّ **الآخر** الحضاري الغربي أو العقلانية الأخلاقية المعاكسة للتفرقة داخل الأمة، فالاستشراق والاستغراب يمكن أن يعزّز أحدهما الآخر. وتدفع تراكيب الإسلام والمسلمين الاستشراقية غير المتعاطفة العديد من المستغربين، وبخاصّة من يفصحون عن تصوّرات سيتسية مستقاة من القرآن للمحاجّة لصالح هوية إسلامية جماعية.

لعلّه ما من شيء جمّد الإسلام وثبّته مثل السيطرة الأحادية للعلماء على تفسير النصوص الإلهية، وبخاصّة أنّ العديد منهم تورّطوا في مؤازرة السلطة السياسية. وربما كان ذلك أكبر مأساة للإسلام الذي تميز تاريخه بالتناظر الدينامي والتجديد المؤقّت في علم الكلام والتشريع الديني والسياسة، فلم يكن هناك شيء مقدّس سوى التوحيد والنصوص الإلهية، وتحديداً القرآن، فوحدانية الله والإيمان بالله من خلال كتاب الله هو الأساس الحسام. إذاً، هذا هو العنصر الذي لا يمكن التفاوض عليه والذي يعاد إنتاجه في أي أسسية دينية يعاد تشكيلها. لكن كلّ ما سوى ذلك مفتوح، ففي الإسلام الله وحده هو الذي لا ينظر إليه كموقع آخر للسلطة المفتوحة أمام قابلية التناظر البشري أو المناظرة، فقابلية التناظر والمناظرة هما المعياران اللذان يشيئان (Reify) الإسلام كدين وإمبراطورية وأنماط متعددة للحياة.

تميز تاريخ صدر الإسلام إلى حدّ كبير، حتّى أوقات الافتراض بأنّ باب الاجتهاد أغلق، وهو موقف يشكّك فيه وائل حلاق[٧٣]، في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر[٧٤]، بالتقلّب والاحتمالية في مجالي الشريعة والسياسة. لقد مثّل كلاهما فضاء لا يعبّر فيه عن السلطة. ولا يزالان يمثّلان المسلمين في كلّ مكان بفراغ في السلطة التي تكون المنافسة شديدة ومثيرة للفرقة وميالة للنزاع وحتّى العنف. أدخلت التقلّب بشكل دائم عنصر الانفصال مقابل الوحدة المفترضة داخل الأمّة.

---

(٧٣) Wael B. Hallaq, «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 3 (July 1992), pp. 174-176.

(٧٤) W. M. Watt, «The Closing of the Door of Ijtihad,» *Orientalia Hispanica*, vol. 1 (1974), pp. 675-678, and Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16 (1984), pp. 3-41.

وذلك الانفصال ناتج من التنافس المتعدّد الأقطاب الحادّ على تفسير النصوص الإلهية والعقيدة في رهان على تشييء الإسلام ليصبح ديناً شبيهاً بالحياة. وعلى الرغم من العنف الذي تخلّل التاريخ الإسلامي، فإنّ الانفصال كان صحياً من حيث أنّه حال دون ثبت السلطة وفردانيتها.

يرمز إلى هذه التقلّب الصراع المتواصل بين التيارات الأسسية (الوضعية) واللاأسسية في التاريخ الإسلامي، ففي حين ينطلق الأولون من منطق ينسب إلى الإسلام جوهراً ثابتاً وأحادياً وهوية جماعية لا تعترف بالاختلاف أو الآخرية بعبارات إقصائية (في مقابل المسيحية مثلاً)، وينشر الأخيرون تعليلاً متطابقاً أكثر مع التقلّب واللاحتمية والمرحلية والتنوّع. وبالتالي، لا يغلق أي منهما الإسلام في جوهر ثابت وأحادي، ولا يختزل الاختلافات في هوية إسلامية جماعية. والهوية الإسلامية، على غرار أي هوية أخرى، ترتبط بالسياق مع طبقات متعدّدة ما يميزها وبالتالي يجعلها جديرة بدرجة من الاستقلال المعنوي. غير أنّ المنطقين يتقاطعان في التمسّك بالله كأساس نهائي، حيث نصه الإلهي المرجع النهائي لتشريع إرادته ـ مثال خير أمّة. ويزعم على نطاق واسع أنّ هذا «الأساس النصي» مرتبط بشكل لا يمكن تخليصه بأي تصوّر للهوية الإسلامية. لكن التنافر تركّز بمعظمه على هذا الأساس النصي منذ نهاية حكم الخلفاء الراشدين الأربعة. لذا، فإنّ الأربعة عشر قرناً من الخلاف داخل الأمّة لم يكن بين مرتدّين ومؤمنين؛ بل كان بمعظمه بين أشخاص متساوين في الإيمان. وينطبق الأمر نفسه على دعاة الأسسية ودعاة اللاأسسية داخل الإسلام، فالوحي أعطي للاثنين، بل إنّ الخلاف كان مؤثّراً في تنشيط الأمّة الإسلامية. وشكّل مجموعة من الطوائف المعرفية التواصلية والمتعدّدة الأقطاب من الناحية النظرية المتناثرة في التاريخ الإسلامي والمنتشرة على اتساع جغرافية الإمبراطورية والعالم الإسلامي من بخَارى إلى فاس.

لم تكن المسألة التي تتناظر فيها هذه الطوائف المعرفية تتعلّق بسيادة الله، بل بطرق معرفة النصوص الإلهية، وإذا كان يجب الاستفادة منها في السياق المكاني والزماني والاجتماعي، أو التعامل معها على أنّها حقيقة خالدة سامية، فـ «العقلانية» و«الأسسية» (الوضعية) هما التسميتان الواضحتان للإشارة إلى ردود الفعل التي تمثّل هاتين الطريقتين التفسيريتين لمعرفة النصوص الإلهية. إذا كانت المعرفة بالنسبة إلى الأولى تتمّ عن طريق النظر، فإنّها تتمّ بالنسبة إلى الأخيرة عن طريق الحدس الربّاني. إنّ لجوء العقلانيين (أهل الرأي) إلى عقلانية الفلسفة الكلاسيكية للدفاع عن الإسلام بسبر الباطن، مقابل الظاهر، غير مجد وخطر بالنسبة إلى دعاة التمسّك بالمعنى الحرفي. وينسب عدم جدواها إلى عدم قدرة الفكر الإنساني على الإحاطة بجوهر

المعرفة الإلهية لأنّ الله وحده هو المصدر النهائي لِكُلّ المعرفة الأخلاقية. وتكمن خطورتها في مخاطر إفساد الوحي واستخدامه، بل واستخدامه الخاطئ وإساءة استخدامه من أجل مكاسب دنيوية. وبما أنّ للإسلام أصل إلهي كما يعتقد وأنّ النصوص القرآنية هي كلمة الله على ما يُزعم، فإنّ المسلمين ملزمون، عندما يتقبّلونها، بأن يتوسّعوا في الأحكام الدينية التي تحتوي عليها لإنشاء الأمّة الإسلامية. وإخضاع النصوص الإلهية إلى الإدراك الظني يعني عقلنة الوحي. ويمكن أن تشهد مثل هذه العقلنة العديد من تفسيرات النصوص غير الثابتة والبعيدة عن المركز، ويخشى الدينيون أن يؤسّس ذلك للدفاع عن حقوق مكتسبة باسم الدفاع عن الدين، وألا يكون ممارسة حيادية وموضوعية. لقد أوضح التزاحم بين الوحي والعقل، والثيوصوفية والفلسفة، وبين المفسّرين من أهل الحديث (المتمسّكين بالمعنى الحرفي) وأهل الرأي (العقلانيين)، دينامية التناظر وقابلية المناظرة اللتين رافقتا تطوّر الإسلام واتصاله بالأفكار والشعوب خارج محيط مكّة والمدينة الأصلي.

واجه المعتزلة العقلانيون الذين أيدهم العبّاسيون نحو ٤٠ سنة، وبخاصّة المأمون في القرن التاسع (٨١٣ ـ ٨٣٣)، معارضة من المذهب الحنبلي المتمسّك بالمعنى الحرفي. ولا يتلاءم الأشاعرة والصوفيون بشكل دقيق مع فئتي أهل الرأي وأهل الحديث، فعلى الرغم من اعتبار الأشاعرة من أهل الحديث إلى حدّ كبير، فإنّهم مع ذلك معروفون بتداخل العقل والوحي لديهم. وقدّمت الصوفية، بتجربتها الدينية القائمة على العاطفة بدلاً من العقل أو الحدس، وجهاً آخر من وجوه فهم النصوص والتعامل المادي مع خير أمّة. وعلى العموم، أدّى التزاحم القائم على التفسير إلى إحياء الإسلام وإضفاء التعدّد عليه.

إنّ التاريخ التكويني للإسلام متقلّب ومتنوّع ما جعل الأسلمة عملية تجديد مؤقّت ومتعدّد الأقطاب، فعلى الرغم من اكتمال الوحي عند وفاة النبي (ﷺ) في أوائل القرن السابع عام ٦٣٢، فقد بقي الكثير غير مكتمل في ما يتعلّق بتفصيله أو منهجته أو مأسسته، فالقرآن الذي يُفْهَمُ عَلَىَ أَنَّهُ كلام الله، لم يجمع حتّى حكم الخليفة الراشد الثالث، عثمان عام ٦٥٥. وانتظر جمع الحديث حتّى القرن التاسع على الرغم من اعتراف الفقهاء المؤسّسين للمذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة، وبخاصة الشافعي عام ٦٢٠، في وقت مبكّر بأهميته الفقهية في إتمام أحكام القرآن. هنا أيضاً كان التصارع مع النصوص شديداً، وهي الشروط المسبقة الأسسية للشروع في الأمّة الإسلامية المعنوية. طالما أثيرت الأسئلة عن طرق معرفة ـ سواء بالطرق الحرفية أو الرمزية ـ هذه الأحاديث بصرف النظر عن الثقة في إسنادها. وقد أدى الانقسام داخل الإسلام بشأن مسألة الخلافة إلى ظهور مذهب خامس ـ الشيعة الاثنا عشرية ـ يمثّل

اختلاف الشيعة ما ميزهم فقهياً عن الطائفة السنية المهيمنة. لكن من الخطأ الافتراض بوجود الوحدة في أي من الطائفتين، فقد انقسم الشيعة مثلاً على مسألة من يتولّى الإمامة. وتبين أنّ الفكر الديني الذي يظهره الخوارج الذين يدّعون الصلاح ويؤمنون بالمساواة، شديد الازدراء للحكمة السائدة في الإسلام الشيعي، وبالتالي لا يمكنه التصالح معها، فبالنسبة إلى الخوارج، لا ضرورة لأن يكون الحاكم العادل من آل بيت النبي (ﷺ) ما يجعل المنصب مفتوحاً أمام كلّ المسلمين الصالحين على قدم المساواة. ويصر الشيعة على النسب النبوي والعصمة والحضرة، وهي صفات لا تجعل من علي في نظرهم شبه مؤلّه فحسب، وإنّما أيضاً تجعله القائد الطبيعي للأمّة بعد وفاة النبي. وفي المغرب العربي، وضع الفقيه سحنون فقهاً متميزاً نوعاً ما مستمدّاً من المذهب السني المالكي[(٧٥)]. وتحدّى الشيعة، وتحديداً الإسماعيليون، الحكم العبّاسي السني بإنشاء خلافة منافسة، الفاطمية، في شمال أفريقيا[(٧٦)]. إنّ هذا التزاحم بشأن تفسير النصوص يكشف الخرافة الاستشراقية عن النظرية الشرعية الإسلامية الثابتة والأحادية، حتّى إنه يوقف الإغلاق المفترض لأبواب التعليل المستقلّ التقلّب التفسيري والتنوّع.

وهكذا لم تكن النظرية الشرعية الإسلامية، بالنسبة إلى وائل حلاق، أحادية ولا ثابتة. وهو محقّ في رأيه بأنّ الاختلافات تمثّل تفاسير تتراوح من الحرفية التي لا تقبل التسوية إلى البراغماتية الليبرالية. وبين طرفي هذا الطيف، توجد العديد من النظريات التي تستخدم الأدوات التفسيرية المتنوّعة للدفاع عن نظرياتها. هذا هو لبّ الطبيعة الخلافية للنظرية الشرعية الإسلامية وتنوّعها، حتّى إنّ النظريات التي ظهرت في قرن واحد تظهر اختلافاً واسعاً في التفاسير[(٧٧)].

نشّط تقلّب الإسلام وتعدّدية أقطابه قابلية التناظر والمناظرة في قسم كبير من تاريخه، وولّد العديد من اللحظات التاريخية للتجديد المؤقّت، فمن جهة، تمثّل التفاسير الجدلية لمذهب أهل الحديث (التمسّك بالحرفية) ومذهب أهل الرأي (العقلانية) تزاحماً بين تصوّر للعلم وصناعة المعرفة يرجع مصدر المعرفة إلى السلطة الأخلاقية لله وتصوّر آخر يسعى إلى عدم الحطّ من الاستقلالية الأخلاقية للإنسان. ومن جهة أخرى، يجب رؤيتهما كجزء من الميل الطبيعي الإنساني إلى البحث عن

---

(٧٥) P. M. Holt, Ann K. S. Lambton [and] Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), vol. 2: *The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*, p. 217.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧ ـ ٢٢٠.

(٧٧) Hallaq, «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition,» p. 179.

اليقين والحقيقة والصراع مع اللايقين في أجزاء كثيرة من المعرفة. والله هو اليقين الوحيد المعطى في مجال التفسير الإسلامي. وذلك من أسباب وفرة الانفصال والجدال في التاريخ الإسلامي، فالثبات والأحادية واليقين غير ممكنة في مجتمع ديني تصمت نصوصه الدينية حيال العديد من القضايا التي تواجهها الأمّة المتكاثرة دوماً ويجب حلّها وفقاً للوصفات الدينية بالإضافة إلى خصوصيات وضرورات تغير المكان والزمان. وإذا لم يستطع فقهاء العصور الوسطى مثل الغزالي عام ١١١١ وابن تيمية عام ١٣٢٨ التوافق في ما يتعلّق بالوجود أو الافتقار إلى المعرفة الأخلاقية الموضوعية الموجودة في متناول العقل البشري، فإنّه لا يمكن أن ينكر على المسلمين الذين تفصلهما العديد من القرون عن الرجلين رفضهم التقليد أو الاختلاف على طريق اكتساب العلم وتفسير النصوص. وتتناغم آراء ابن تيمية في الدين الشعبي مع دعوات العديد من المسلمين المعاصرين إلى التجديد[٧٨]. ويتآلف آخرون مع تفضيل الغزالي المعرفة الحدسية على الفلسفية[٧٩].

وهكذا، فإنّ الله واحد ووحيد وثابت. لكن الأمة الإسلامية ليست كذلك ولا يمكنها ذلك، إلا ربما في خضوعها لإرادة الله ومسؤوليتها المشتركة بالأمر بالمعروف. ومن المفارقة أنّ النصوص الدينية التي تربط الأمة هي السبب عينه لطبيعتها غير الموحّدة. وثمة مفارقة أخرى بأنّ عنصر التفرّق ليس سلبياً بالضرورة، فهو ينشر بدلاً من أن يصهر الأمّة الإسلامية ذات المركز الثابت الوحيد ما يجعل السلطة في داخلها متعدّدة المراكز وغير ثابتة ومتقلّبة دائماً.

لقد تجمّدت معايير تعدّد المراكز وعدم الثبات والتقلّب في الإسلام بسبب الخوف من التفرّق، وغالباً ما أسيء فهمها بأنّها تخلّ عن المسؤولية المشتركة بما يسيء إلى الطهارة الدينية. مع ذلك يمكن تخفيف الطهارة الدينية إن لم يكن التضحية بها لصالح الاستكانة السياسية مقابل العصيان أو التمرّد في وجه الحكم الظالم أو غير الأخلاقي. لقد تمّ ترشيد الاستكانة بأنّها شرّ أهون من احتمال التمرّد والفوضى الذي يعتبر خطراً على المحافظة على خير أمّة. هذه هي على الأقل الحكمة السائدة داخل

---

(٧٨) Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion*, Religion and Society; 1 (The Hague: Mouton, 1976).

(٧٩) R.M. Frank, Al- *Ghazali and the Asharite School*, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies; 15 (Durham, NC: Duke University Press, 1994); Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Tawil in the Conflict Between Al-Gazali and Ibn Rushd*, Islamic Philosophy and Theology; v. 3 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1989), and Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's «Best of all Possible Worlds»* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

الإسلام السني. وهو رأي مشترك بين أهل الحديث مثل الغزالي وأهل الرأي مثل المعتزلة. وباستثناء الخوارج والأزارقة الذين تُلزم تصوّراتهم للإمامة أتباعهم بإشهار المقاومة في وجه الحكم الجائر، فإنّ الرأي السائد، وبخاصّة في الإسلام السنّي، مكيافيلي إلى حدّ ما، فكما في **الأمير** لمكيافيلي، يفصل هذا الرأي الأخلاق عن السياسة. وقد دعم هذا الموقف البراغماتي الحكم الطغياني عن غير قصد. وتبرّر الشيعة الاثنا عشرية الاستكانة بشكل مختلف، فهي تستحضر مثل الحسن، ابن علي البكر الذي قاطع السلطة الزمنية بعدم مناظرة أو مقاومة إنهاء الأمويين خلافة والده، مثلما حاول أخاه الأصغر الحسين في موقعة كربلاء (٦٨٠). إنّ استكانة الحسن من خلال معرفة داخلية روحية تعني تأجيل الخلاص إلى زمن أخروي عندما يعود الإمام الغائب من غيبة لاستعادة العدل والمساواة وإنهاء الحكم الجائر على الأرض. أياً يكن تبرير السلوك المستكين، فإنّه يشكّل خيطاً قوياً تاريخياً يربط النظام العربي الإسلامي في القرون الوسطى بالنظام المعاصر، فدولة ما بعد الاستعمار تقدّم خطاب النظام والوحدة وصنفها من الإسلام الرسمي على خطاب المساواة السياسية مثلما قدّمه الفقهاء المسلمون في العصر الإسلامي الأوسط على الحكم العادل.

ثمة عاملان رئيسيان يعلّلان تجمّد معايير التقلّب وعدم الثبات وتعدّد المراكز في الإسلام في العصر الأوسط: إغلاق باب الاجتهاد وحظر معارضة الحكم الجائر، فإغلاق باب الاجتهاد يعني التجميد الفعلي للخطاب المبعثر والرأي المسهب في التفاعل مع النصوص الدينية. وهكذا لم يعد الإجماع شعبياً، بل أصبح احتكاراً لـ «معبد الحكمة» العالي والمنعزل الذي يتكوّن من العلماء العاكفين على صنع الإجماع وصون الوحدة الإسلامية أكثر من تعاملهم مع احتمال الاضطراب والفوضى الناتج عن تعدّد الأقطاب في المجال الديني. وقد تبين أنّ دمج ضرب معين من المفسّرين والمشرّعين في الدولة مضرّ بالحكمة المنافسة. وفي حين أنتج تبنّي المأمون للمعتزلة فكراً حرّاً ورعى التلاقح المتبادل مع الفلسفة الكلاسيكية، فإنّه أدّى أيضاً إلى اضطهاد أهل الحديث مثل الحنابلة. وفي النهاية أصبح المعتزلة أنفسهم الضحايا التالين عندما سحب حاكم عبّاسي آخر، المتوكّل (٨٤٧ ـ ٨٦١) دعمه لفلسفتهم التي سعت إلى استخدام أدوات الفلسفة اليونانية لخدمة الوحي. ونتجت آثار متناقضة من منع الإسلام السني معارضة ومقاومة الحكم السياسي التي قد تفسّر بأنّها تتناقض مع خير أمّة. لقد عطّل من جهة الأمر الإلهي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأصبح منكر الحكم الجائر في المرتبة الثانية بعد منكر تفرّق المسلمين وتشتّتهم. وأصبح السماح بأهون الشرّين النقطة المحورية في النهي عن المنكر. ومن جهة أخرى، أصبح الأمر بالمعروف متركّزاً على المجتمع، فإذا لم يكن الحاكم الجائر أو غير الأخلاقي مؤهّلاً للتمسّك بالمعايير

الأخلاقية الإسلامية، تعود عندئذٍ مسؤولية القيام بذلك على الشعب. ووجد المسلمون في مؤسّسات مثل الوقف والإخوانيات وسائل لتوليد الذات والمحافظة على الأمّة. مع ذلك تقتضي الاستكانة السياسية درجة من الانقياد للحكم الدنيوي على حساب التعدّدية المدنية وتقاسم السلطة. وعلى غرار الإجماع، لم تعد الشورى شعبية، فبدلاً من أن تتطوّر إلى مؤسّسة ذات قاعدة شعبية للتشاور للقيام بأعباء المسؤولية المدنية، أصبحت الشورى عملية تتركّز بشكل ضيق بين دوائر السلطة المتمركزة وفي داخلها. وهكذا غُيبت الشورى عن الحكم السياسي، باستثناء التسع والثلاثين سنة الأولى من الإسلام منذ بداية العهد المدني عام ٦٢٢ حتّى عهد آخر الخلفاء الراشدين عام ٦٦١. وهذا من الأسباب التي تدعو أكثر المنظرّين الإسلاميين نفوذاً، راشد الغنوشي وحسن الترابي، إلى الإصرار على أنّ الحكم الصالح يجب أن يبدأ بإعادة الشورى إلى ما كان الإسلام يعنيه دائماً، مؤسسة شعبية[٨٠].

تقدّم الروح العامة للديمقراطية كمكان للغياب كما طرحها ليفورت أداة مبتكرة وقوية لإعادة التفكير في النهج التحليلي لكيفية إقامة علاقة بين الإسلام والحكم الصالح، فقوّتها التفسيرية تكمن في رسم المشهد الديمقراطي ضمن حدود الفضاء الذي لا يتمّ فيه التحدّث لمصلحة السلطة. وتُفهم الديمقراطية، اصطلاحاً، بأنّها مكان تحضر فيه مصالح السلطة والمتنافسين عليها. وإذا كانت الديمقراطية وفقاً لهذه الحكمة التقليدية مكان حضور، فإنّ الغياب عن علاقات القوّة الحاضرة فيها التي تنظّم وتثبّت ويعاد تثبيتها دورياً يكون أوتوقراطياً وفقاً لما يقتضيه العكس. لقد قلب ليفورت في الواقع النموذج القديم لعلاقات السلطة الديمقراطية عن طريق الاهتمام في الفضاء غير المشغول الذي لا يتمّ التنافس فيه على السلطة ـ فراغ السلطة أو خواء السلطة أو فجوة السلطة. ويتوافر مثل هذا الفراغ بوضوح في الإسلام. ومن خلال هذه الفجوة يمكن القول إنّ الإسلام مجهّز للتفاوض على تعقيدات الحداثة، على العموم، واستغلال الفراغ[٨١] فيه في محاولة لرعاية شراكة أكثر انسجاماً مع الديمقراطية. إذاً، عن طريق العودة إلى ذلك الفراغ وإعادة التفكير فيه يستطيع المسلمون والإسلامات المتنافسة تعيين دور ديمقراطي للإسلام.

الفراغ في الإسلام وافر. وهو يتعلّق بالفضاء سوى موقع السلطة الذي يشغله

---

(٨٠) مقابلتا المؤلف مع حسن الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٢ أيار/مايو ١٩٩٤، وراشد الغنوشي في لندن بتاريخ ١٥ نيسان/أبريل ١٩٩٣.

(٨١) للاطلاع على استخدام مماثل، انظر: Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Religion and Global Politics (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), p. 132.

الله، الأساس النهائي. وفي حين أنّ مثل هذا الأساس النهائي يقتضي حدّاً بنطاق من عدم قابلية التفاوض، كما في مجال الشريعة، فإنّ للاستقلالية الأخلاقية الإنسانية ميدان المعرفة الخاصّ بها الذي يمكنّها من إعادة ابتكار نفسها وإعادة إنشاء خير أمّة وفقاً للسياق. وإذا كانت الشريعة ميدان ما لا يتغير، فإنّ الفقه ميدان ما يتغير ويتبدّل. الحدس والخضوع يوجّه الأولى، والنظر والجدل يوجّه الأخير. ويكون التناظر شديداً عندما يتعلّق الأمر بتحديد مجال المعرفة النظرية المطلوبة لتفسير الوحي وعمقها واتساعها. وتتضح شدّة التناظر على مكان العقل في إعادة التفكير في الإسلام في الطيف الواسع من الاجتهادات منذ زمن محمد عبده عند منقلب القرن التاسع عشر إلى محمد أركون في تسعينيات القرن العشرين، فكلاهما يرفضان التقليد. والشراكة بين الإسلام والعقل لا يمكن دحضها بالنسبة إلى عبده[٨٢].

بيد أنّ موافقة عبده على مفهوم للاجتهاد مرتبط بأداة الإجماع عند الشافعي، سواء أكان قابلاً للتجديد أم غير ملزم، ليست بأي حال من الأحوال جذرية بقدر مفهوم أركون لإعادة التفكير في الإسلام، بل إنّ الغنوشي والترابي المجدّدين لا يرتاحان ولو من بعيد إلى أركون، فكلاهما يقبلان أنّ القرآن قديم، وليس خطاباً مخلوقاً في الزمان، يمكن تفكيكه مثل أي قطعة من التاريخ البشري. ويرفض أركون النصية وطريقة استخدامها من قبل المفسّرين من أهل الحديث لغايات سياسية. وهو ينتقد الدولة والمفسّرين التقليديين للنهج الإسلامي القويم على مقاومتهم التفكيك التاريخي للنصوص الدينية. ويعيد مقاومتهم إلى أنّ ذلك سيؤدّي إلى تحدّي سلطتهم المستمدّة جزئياً من احتكار التلاعب السياسي بهذه النصوص[٨٣]. ويقترح استراتيجية جريئة لإخضاع النصوص المقدّسة إلى اختبار التاريخية[٨٤]، بطريقة مماثلة لإخضاع الكتب المقدّسة لليهود والمسيحيين للفحص الدقيق للتاريخية والنقد الفلسفي. وتشدّد هذه الاستراتيجية على مناسبة المعرفة الواسعة بالسياق التاريخي لإدراك خصوصية النصوص، وهو يفعل ذلك باستخدام منهجيته النكوصية[٨٥]. واعتماد أسلوب حسّاس للسياق لفهم الإسلام في سياقه السياسي الاجتماعي التاريخي الماضي سيكون، وفقاً لأركون، طريقة لقراءة المعاني الجديدة للنصوص الدينية في السياق

---

(٨٢) Muhammad Abduh, *The Theology of Unity*, translated from the Arabic by Ishaq Masa'ad and Kenneth Cragg (London: Allen and Unwin, 1966).

(٨٣) Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder, CO; Oxford: Westview Press, 1994), pp. 35-36.

(٨٤) Mohammed Arkoun et Louis Gardet, *L'Islam: Hier-demain*, deux milliards de croyants (Paris: Buchet/Chastel, 1978), pp. 117-188.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

المعاصر (المنهجية التقدّمية) الذي يتعرّض فيه العديد من المسلمين لاضطهاد فكري وسياسي.

إذاً، الانعتاق يبدأ بتحرير النصوص المقدّسة من الترجمات الأزلية والمنزوعة من سياقها، ومن العقلنات ذات الدافع السياسي والتي تولّد الهيمنة. ويرى روبرت لي أنّ إعادة التفكير في الإسلام، بالنسبة إلى أركون، «تتوقّف على حرية التفكير»[٨٦]. وذلك مثلاً من أسباب معرفة لماذا لا تعتبر دعوة عبده إلى الإصلاح واستعمال العقل انتقادية بالشكل الكافي. وبدلاً من ذلك، يضيف لي، يستبعد أركون ضرب الإصلاح الذي دعا إليه عبده باعتباره اعتذارياً بفضل إطاره المزدوج الذي يثير **النحن** الإسلامية ضدّ **الهُم** الغربية. وبالتالي، فإنّ دورية جوهرية التبرير الذاتي وتوليد الذات والجوهرية المقابلة.

يشير أركون إلى هؤلاء المصلحين وغيرهم بأنّهم اعتذاريين. . لأنّهم سعوا إلى إثبات أنّ الإسلام استبق العلم الحديث. . والديمقراطية الليبرالية. ومثل هؤلاء الاعتذرايين، بالنسبة إلى أركون، يسيئون قراءة التاريخ بقراءته القهقرية؛ لذا سعوا إلى مقابلة المركزية الأوروبية بمركزية إسلامية، وإدامة الفكرة بأنّ هناك إسلاماً واحداً ذا قدرة أحادية فائقة إقصائية لتوليد الحقيقة[٨٧].

وبما أنّ العدالة والتحرّر هما النصان الفرعيان لدراسة أركون عن الإسلام، فإنّ دعوة عبده الإصلاحية التي تدور حول إضفاء الشرعية على شكل من أشكال السلطة أو نزع الشرعية عنها ـ نظرية المعرفة الإسلامية ـ لا يمكن إلا أن تقود إلى الهيمنة[٨٨]. وإذا كان عبده يستطيع قراءة العلم والديمقراطية في النصوص المقدّسة، فإنّ القابضين على السلطة السياسية يطالبون بالعقلنة التي تديم الوضع الراهن، وهو ما أدّاه الإسلام السياسي من دون إخفاق في دولة ما بعد الاستعمار. لكن إذا دُفعت تفسيرات أركون بعيداً، فإنّها يمكن أن تجعل القرآن مثل أي نصوص من صنع البشر، محكومة بأن تُقرأ من قبل المسلمين المتدينين لا بوصفها محاولة لنزع السمة الإلهية والمقدّسة عن نصوصهم المقدّسة فحسب، وإنّما أيضاً للتقليل من تجربة الحدس والماضي.

---

(٨٦) انظر مقدمة روبرت لي (Robert D. Lee) في: Ibid., p. xi.

(٨٧) Ibid., p. ix.

(٨٨) للاطلاع على أعمال ذات صلة لمحمد أركون، انظر: Mohammed Arkoun: *Essais sur la pensée islamique* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1973), et *Pour une critique de la raison islamique*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

إنّ عمل نصر حامد أبو زيد عن طبيعة الخطاب الديني والتفسير الذي يدفع أطروحة التاريخية أكثر مما تتحمّله بعض الحساسيات الإسلامية في الظاهر، يتفحّص أساليب التأويل التي يسعى من خلالها الخطاب الديني إلى احتكار الحقيقة والتلاعب بالمعنى(٨٩). ويشارك أبو زيد أركون في اهتمامه بميل الخطاب الديني إلى السعي لامتلاك الحقيقة(٩٠). وتشترك دراستا النصوص الدينية في التشديد على التاريخية باعتبارها طريقة موضوعية وعلمية لمعرفة النصوص. وعلى غرار أركون، يعطي أبو زيد قيمة للسياق التاريخي للوحي، ففقد السياقية بالنسبة إليه يضعف النصية ويؤنسنها. وممارسة إهدار البعد التاريخي(٩١)، أي استبعاد السياق التاريخي، وهو من الأدوات التي يعزوها إلى تلاعب الخطاب الديني بالمعنى، تؤنسن النصوص المقدّسة. ويعتبر هذا الفعل المؤنسن أداة نفعية وانتقائية لأنّها تؤدي إلى ترجمة معقلنة للنصية(٩٢). ومثل هذه الممارسة، في ما يتعلّق بأبو زيد، لا تقتصر على الإسلاميين؛ بل الإسلام المموّل من الدولة مذنب فيها أيضاً. والأسوأ من ذلك أن أنسنة الترجمات المعقلنة للنصوص المقدّسة تنسيك المعاني والقراءات والترجمات الإنسانية المرتبطة أصلاً بالنصّ الماورائي والقديم. وهكذا، فإنّ الاجتهاد، المهنة البشرية المفترضة لترجمة المعنى المؤقّت والمتقلّب، بفضل حتمية ارتكاب الأخطاء والتغير، يصبح بدلاً من ذلك تفسيراً لا يعامل فقط كمفرد وثابت، وإنما أيضاً كتفسير يمكنه الوصول إلى القصد الإلهي(٩٣). وبخلط التفسير البشري بالمكانة الإلهية ورفعه إليها، تصبح صفات الله الثابت والفرد، ومعها القدسية، صفات إنسانية ـ ما يشرف على الشرك(٩٤).

ونتيجة هذا الانعكاس هي سيطرة الخطاب الديني على المشهد النظري. وبما أنّ الخطاب الديني يدخل منطقة «الحديث باسم الله» عندما يصبح المصدر النهائي للمعرفة، وبخاصّة نتيجة إلغاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع(٩٥)، فإنّ عدّة شقوق تحدث: بين السياق التاريخي والقراءة الحديثة اليوم؛ وبين الدلالة والمغزى(٩٦). إنّ الوحي القديم كخطاب غائي غير قابل للتغير. ويدعو أبو زيد ذلك بالعنصر الثابت للوحي الديني الذي يميزه عن الفكر الديني، وهو المنتج الثانوي

(٨٩) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ط ٢ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤).
(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٩ و٩١.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٩.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٧٨ و٩٤ ـ ٩٥.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٦.

الدائم التغير للتفسيرات البشرية للنصوص المقدّسة الأصلية[٩٧]. ويظهر أبو زيد ازدراء شديداً لهذا الفكر الديني، كما يمكن أن الاستشفاف من احتقاره خطاب معظم المنظّرين الأيديولوجيين والناطقين الرسميين باسم الإسلام السياسي من سيد قطب إلى فهمي هويدي وصولاً إلى مناهج التفكير العقلي عند شخصيات معروفة في مؤسّسة الإسلام مثل الشيخ متولّي الشعراوي.

القضية هنا ليست أساساً عدم احترام أبو زيد للخطاب الديني لقطب أو الشعراوي، بل هي عدم تقدير التراث، بما في ذلك النصوص الدينية والماضي[٩٨]. وهو يقدّم الاثنين كقيد. وبالتالي، كما يعبّر عن ذلك، «وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده في الحاضر معتمداً في تحقيق مطالبه المادية على أوروبا، وأن يحياً بروحه وعقله وعاطفته في الماضي مستنداً إلى تراثه الديني»[٩٩]. ما من إنسان يستطيع الهرب من قيود الماضي أو الحاضر والمستقبل. وهناك الكثير مما يتعلّق بالهوية والذاكرة المشتركة والمخزون الثقافي للأسلاف ما يجعل الحنين إلى الماضي مكمّلاً للوجود والتفكير والعمل. هنا يوجد تناقض لدى أبو زيد، فهو من جهة يقدّم الحجج لتقدير السياق الاجتماعي التاريخي، لا من أجل استخلاص الحكمة منه، وإنّما لطرح النصوص الإلهية إطاراً مرجعياً للتقدّم إلى الأمام في الحاضر. ومن جهة أخرى، يطعن بالماضي، ويلغي تماماً مناسبته للحاضر. ويشتمّ من ذلك عقلانية خطية يعامل فيها الحديث والتقليدي كطرفي نقيض، ويفترض بروز الأول التعجيل بوفاة الأخير. وهذا إلى جانب إيمان أبو زيد الأعمى بالعقل، وهو ما يظهر في كلّ عمله بأنّه يقوم على نموذج عقلانية شبيهة بعقلانية عصر التنوير[١٠٠]، يؤدي إلى التقليل من قيمة قوّة الإيمان بوصفها عقلانية قائمة بنفسها. وهكذا يتمّ إضفاء النسبية على عقلانية عصر التنوير، حتّى في مجال المعرفة العلمية ما ينشئ فضاء لطرق أخرى للمعرفة. وبناء على ذلك، قد يكون مسعى أبو زيد إلى طريقة علمية لمعرفة النصوص الدينية دعوة إلى التشدّد المعرفي والتأمّل، لكنّها دعوة تضحّي بالثراء ـ الحدس والدين[١٠١]. والأهمّ هو أن ما يدعو إليه أبو زيد يمنع تفاعل المسلم العادي وتواصله مع نصوصه الدينية. وعندئذٍ يجب أن يتوسّط معرفة النصوص أولئك الذين يمتلكون الخبرة الضرورية. وقد تكون النتيجة مماثلة للاغتراب الذي يحاول أبو زيد أن يحاربه عن طريق الوصف

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٩٤.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٠٠) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٠١.

المجمل لبنية الخطاب الديني وثباته وتفرّده في ادّعاءاته بامتلاك الحقيقة. ولا يمكن تشويش الثبات والتفرّد بأشكال جديدة من الثبات والتفرّد وبإحلال «هيكل للحكمة» محل آخر.

وهكذا، فإنّ رسم أرض لا تزال تخلو السلطة فيها من مُطالب داخل الإسلام قد يثير الخلاف مثلما تثيره مناقشة توافق الشريعة الإسلامية مع صالح الناس أو التناظر في مناسبة الخلافة في الحداثة المتأخّرة. والأكيد أنّ التناظر سيكون حادّاً وسيعكس الطبيعة المنتشرة لمثال كيف تكون مسلماً. ويمكن انتظار أن يكون موقع الفراغ لتمثيل علاقات السلطة الديمقراطية التي تعارض الثبات والتفرّد والحتمية نظرياً وقابلاً للتناظر على الدوام مثل ذلك الموقع الذي تتقاطع فيه **الإسلامات** الذاتية وتتفاعل. وبما أنّ الفراغ أو الفجوة المرسومة لتوليد الروح العامة الديمقراطية نظري بشكل حادّ وقابل للتناظر على الدوام، فإنّه يتطلّب التسامح مع الآخرية والاختلاف. وفي هذا الخصوص، فإنّ مواقف أركون وأبو زيد، وغيرهما التي تعيق احتمال إقامة علاقة بين الإسلام والديمقراطية أو الحرية، تعتبر منعزلة ذاتياً، فهي تقوم على معلومات تقدّمها عقيدة غربية تصرّ على العلمانية كشرط مسبق للسياسة الديمقراطية، فأبو زيد يلاحظ، على سبيل المثال، أنّ العلمانية تحمي حرية الدين والفكر ما يجعلها شرطاً مسبقاً لازدهار المجتمع المدني. كما إنّه يجعل حماية الإسلام نفسه تستند إلى قراءة علمانية للنصوص المقدّسة[١٠٢]. إنّ العلمنة ليست إطاراً غير منحاز، فهي نوع من العقلانية المتنافسة مع العقلانية الدينية، وغيرها، وتشغل موقع السلطة في العديد من الأماكن الغربية. وقد أصبح ابتعادها عن المركز ممكناً مع قدوم المعرفة الانعتاقية بعد الحديثة التي تجعل فضاء العقلانية متقلّباً ومتعدّد الأقطاب، ونتيجة لذلك فضاء يرمي إلى الانضوائية والإقصائية. وهكذا لا يمكن إقصاء العقلانية الدينية بأصواتها وهوياتها المصاحبة. بعبارة أخرى، إنّ أهمّ الشروط المسبقة للمجتمع المدني الدينامي هي رفض علاقات القوّة الثابتة والمتفرّدة والحتمية، لا النظام العلماني. والإصرار على شرط العلمنة المسبق يعني أساساً الطلب من المتدينين التخلّي عن حقّ تصوّر الحرية أو السياسة الديمقراطية ضمن الإطار الذي يقدّرونه أيما تقدير وربما يعتبرونه مرتبطاً بوجودهم ارتباطاً لا فكاك منه. ورفض الثبات أو التفرّد يجعل ذلك الفراغ أو الفجوة حيث لا يتمّ التحدّث لصالح السلطة موقعاً للعلاقة المتبادلة بين النصوص.

وعلى غرار ذلك، فإنّ الغلوّ الذي أصبح العالم الإسلامي معتاداً عليه في رقابة التفكير المختلف أو تهديده، ولا سيما اتهام القراءات العلمانية للنصوص الدينية

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

بالردّة، قد يسيء لقضية الروح العامة الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي أكثر مما يفيدها، فالمسلمون يعيشون في عالم يشكّلون خمس سكانه فحسب. وعواقب نفي الأربعة أخماس الباقية إلى عالم الكفر قد تكون خطرة جدّاً بالنسبة إلى إسلام توجّهه الإسلامات الغالية. ومن الأمثلة الجيدة على الغلوّ محنة الأستاذ السابق للغة والأدب العربي في جامعة القاهرة، أبو زيد، فتعرّضه لاضطهاد النظام القضائي، فضلاً عن العديد من الأصوات الدينية في أوائل التسعينيات ينتهك حقّه في التفكير والبحث الأكاديمي بحرية، فأبو زيد غير مذنب بالردّة ولا ينكر دينه في أي من أعماله. وهو يضع التجربة الدينية بأكملها ضمن إطار غربي، مفترضاً أنّ الدين ضدّ العلم أو العقل وأنّ الدين ضدّ التقدّم والحرية. ولا يبدو ذلك تبريراً كافياً لاتهامه بالردّة والتي اضطرت على أساسها محكمة النقض إلى أن تقضي بطلاق لم يطلبه أبو زيد أو زوجته.

وبناء على ذلك، فإنّ خصيصة الديمقراطية التي استُنبطت في المحيط العربي الإسلامي يجب أن تواجه مشكلة الجوهرية. وفي هذا المحيط، تتساوى الجوهرية مع ممارسة اختزال المعرفة في قراءة وحيدة أو ثابتة للنصوص المقدّسة. وبالتالي، فإنّ فكرة عدم قابلية قياس عدّة قراءات تتراجع، في موقع الفراغ، أمام العلاقة المتبادلة بين النصوص، أي إنّ الممارسات النظرية ليست مستقلّة بعضها عن بعض وأنّها تستطيع التحدّث بعضها إلى بعض ما يجعل النزعة إلى الحوار ممكنة. الفراغ إذاً، هو مجال البحث الدائم عن التركيب المؤقّت في مناظرة متواصلة بين النظرية ونقيضها. وهكذا تصبح الروح العامة للديمقراطية متجسّدة في السلطة ويحافظ عليها بصورة دائمة كمكان للغياب ـ مكان لا يوجد فيه ممسكون ثابتون ووحيدون بالسلطة. تفترض فكرة العلم معنى أوسع مما هي الحال حتّى الآن في الإسلام. إنّه ليس حصناً إقصائياً لمجموعة وحيدة من العلماء، دينيين كانوا أم علمانيين، بل هو الطرق المتنوّعة لفهم النصوص السائدة داخل كلّ الإسلامات التي يمكن استخدامها لا لصالح المسلمين فحسب، وإنّما الإنسانية أيضاً. وهناك متّسع في موقع الفراغ للممارسات العلمية لأبو زيد وأركون فضلاً عن قطب وهويدي. والأكيد في هذا الإطار هو أنّ سلطة الإسلام، المثال الشامل المتناظر فيه والذي تحاول الإسلامات المتنوّعة استخدامها، تبقى متقلّبة وغير حتمية، إلا في الموقع الإلهي. وفي ما يتعلّق بقطب السلطة السياسية، لم يعين النبي محمد (ﷺ) خليفة ولا يقدّم القرآن أي مخطّط تفصيلي للحكم، تاركاً مجالاً واسعاً للاستقلالية الأخلاقية البشرية، ضمن التوجيهات الأخلاقية القرآنية بوحدانية الله، والإنسانية، والتقوى، والتواضع، والعدالة، والتشاور، والتراحم المتبادل.

وفي قطب العلم، نجد أن المناظرة في المعنى شديدة كما يمكن الاستشفاف مما

تقدّم، ففي حين يحظى الوحي بالقداسة بسبب منشأه الإلهي، فإنّ الأمر نفسه لا ينطبق على الإضافات أو الإجازات البشرية، بما في ذلك الأحاديث النبوية التي لا يمكن توثيقها بما لا يدع مجالاً للشكّ. ونظراً للتناظر الشديد على المعنى، لا يمكن حتّى للمفسّرين التقليديين المتضلّعين بالعلم الديني الإسلامي أن يشغلوا موقع السلطة هذا بمفردهم، فمن الناحية التاريخية، تصرّف العلماء، وبخاصّة السنّة، كأنّهم «معبد للحكمة» ثابت ووحيد لأنّ الحكّام لم يستغلّوا تأييدهم وتفسيراتهم العقلية للنصوص المقدّسة لخدمة الدين فحسب، وإنّما أيضاً كمتعاونين في إضفاء الشرعية على السلطة الدنيوية وإعادة إنتاجها. لقد شغل النبي محمد (ﷺ) هذا الموقع بفضل نبوّته والوحي الإلهي. لكن لم يشغل حتّى الخلفاء الراشدون هذا الموقع بمفردهم أو يدّعوا علماً أو قوّة أو سلطة خاصّة باعتبارهم أوعية لعلم داخلي أو سري أو باطن. وعلى الرغم من أنّ الإسلام الشيعي يعطي عند مستوى ما الكثير من المجال لعقل المجتهد وحدسه في إقرار العلم الفقهي والديني، فإنّه نخبوي وهرمي في مستوى آخر ما يجعل إجازة التفاسير موقع سلطة يشغله آيات الله بمفردهم على سبيل المثال. وهذه الممارسة واحدة من الإضافات البشرية العديدة التي تثبت مسعى المسلمين المتواصل لتفسير النصوص المقدّسة في محاولة لإضفاء المادية على خير أمّة والانسجام مع الفهم الخاصّ لمثال الإسلام. لذا لا يمكن لوم الإسلام على ثبات وتفرّد السلطة النخبوية والفردية للنظام الإمامي ولا معاملتها على أنّها خاصّة به. والحكمة السائدة هي الدفاع عن كلّ السلطة في الإسلام، في حين لا يتمّ الدفاع عنها في الديمقراطية اليونانية. والمفارقة هي أنّ الديمقراطية اليونانية، سلف الديمقراطية الحديثة التي تصاغ عليها أشكال السياسة الديمقراطية والتي يسعى العديد من المسلمين اليوم إلى محاكاتها، قد تكون النظام الذي نشأ فيه ثبات السلطة وفرديتها. وما لم تنكر العلاقة المتبادلة بين نصوص الإسلام والفلسفة الهلينية، لا مجال للشكّ في أنّ النخبوية العلمية في كليهما أكثر من مجرّد مصادفة:

كانت التقاليد والمؤسّسات غير العربية وغير الإسلامية فاعلة في تشكيل اتجاه الفكر الإسلامي، لا سيما الشيعي. ومن بين المؤثّرات الأجنبية الفلسفة اليونانية، وبخاصّة الأفلاطوني الحديث للانبثاق وفكرة العقل الكلي التي تقدّم دعماً قوياً للمذاهب الإمامية التي تنسب الألوهية إلى الأئمّة الشيعة وتعينهم وسطاء بين البشر والله. ومارست الفلسفة اليونانية تأثيراً مماثلاً في مذاهب القيادة ما بعد الإمامة. وتُشبه النهُج الفكرية النخبوية المعاصرة في المذهب الشيعي الفكر الأفلاطوني الحديث الذي يتصوّر المجتمع المثالي هو المجتمع الذي يحكم فيه الأكثر علماً.

(. . .) لكي تصبح النظرية الأفلاطونية الحديثة، وهي التي تدعو إلى قيادة ملك

فيلسوف، قابلة للتطبيق في المجتمع الإسلامي، يجب أن تحظى الفلسفة بالاعتراف باعتبارها مصدراً مشروعاً للمعرفة والحكمة الكاملة. ولتحقيق ذلك، يجب أن تتكيف الفلسفة مع المبادئ الأساسية للإسلام. ويتطلّب ذلك أسلمة الفلسفة طالما لا تؤدي هذه العملية إلى تعريض الحقيقة كما تراها الفلسفة للخطر. وثمّة جماعة من العلماء المسلمين كانت تشعر بالفعل بأنّ هذا التكييف ممكن. وعند تطبيق نظرية أفلاطون على الإسلام، أحلّت فلسفة الفارابي الملك الفيلسوف محل النبي (ﷺ) أو الإمام في جمهورية أفلاطون، والقوانين محل الشريعة. . وعلى نحو ذلك، رفضت جماعة المصلحين الشيعة والسنّة التعدّديين المناهضين للديمقراطية فكرة حكم الأغلبية، ودعوا بدلاً من ذلك إلى حكم الأقلية المتعلّمة[١٠٣].

إنّ إمكانية الدفاع عن عرض فكرة ديمقراطية على الوطن العربي أو نقلها إليه بعد تقديمها في بيئة مختلفة، أثينية أو إقطاعية، ديمقراطية تقوم على هيكلية كانت تضمّ عبودية وتعصّباً جنسياً وتمييزاً، وتشكّل هي نفسها مفهوماً يضفي الشرعية على من يجمعون السلطة الاقتصادية والسياسية، مسألة غير مناسبة جزئياً، ففي عصر يشهد فيه كلا الديمقراطية والإسلام حالة مدّ، لا يمكن أن يكون إحلال الديمقراطية غير مرن جدّاً بحيث يمكن تكييفه عالمياً. وينطبق الأمر نفسه على العديد من الإسلامات الناشئة، وبخاصّة تلك الجادة بشأن إبطال الحكم السلطوي. وذلك شرط مسبق لا غنى عنه للتقريب بين مثُل الديمقراطية ومثُل الإسلام. وتفتح قابلية التناظر والمناظرة في كليهما الاحتمالات للنزعة النسبية المتبادلة، بالإضافة إلى التعددية الثقافية. ويقدّم إلغاء الأسسية داخل الديمقراطية والإسلام دفعاً جديداً لتصوّر الحكم الصالح بطريقة تجعل السياسة فضاء خصباً لتعظيم خيارات التحاور الثقافي والتعدّدية والتوفيقية. وتحرم الأحادية وما يليها من سيطرة من خلال ثبات الديمقراطية أو الإسلام أو تفرّدهما التصوّر السياسي من تلك الحياة والروح اللتين تنتميان إلى التوفيقية.

وهكذا، إذا كان يمكن التشكيك من الناحية الأخلاقية في إصرار المستشرقين على شمولية الديمقراطية بوصفها شرطاً مسبقاً ثابتاً ووحيداً لتحقيق المجتمع ونظام الحكم السياسي الصالح في الشرق الأوسط العربي، فمن غير الأخلاقي بالقدر نفسه ألا يتبنّى دعاة الثقافة الإسلامية نظاماً سياسياً يعلمون بوضوح أنّه بديل متفوّق على

---

(١٠٣) Mehran Tamadonfar, *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1989), pp. 103-104.

الحكم السلطوي. وعلى نحو ذلك، لا يستطيع دعاة الثقافة العرب والمسلمون إدانة الغربيين على الضجيج الذي يثيرونه بشأن إساءة استعمال السلطة والعنف في العالم العربي والإسلامي باسم الأفكار الغربية عن حقوق الإنسان والديمقراطية في حين أنّهم يتوقّعون التأييد الأخلاقي لصمتهم عن هذه الممارسات بذريعة الإمبريالية الثقافية أو الخصوصية.

تضمّ اللحظة الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي وجهين اثنين، **أحدهما** المواجهة بين التعليل الفلسفي والوحي. وهي بداية المزاحمة بين اليونان ومكّة. وقد شكّلت هذه اللحظة التي نشأت قبل أكثر من عشرة قرون بداية لحظة إزالة الأسسية داخل الإسلام، كما يمكن الاستشفاف من الاقتباس أعلاه عن التفاعل والانضواء المتبادل والتبادل والعلاقة بين النصوص في الإسلام والفلسفة اليونانية. وقد بدا ذلك في فضاء عدم الثبات وتعدّد الأقطاب والمناظرة والتجدّد التي ميزت المناظرات بين الفلاسفة وعلماء الكلام في العصور الوسطى. وباستخدام أدوات التعليل المستمدّة من الفلسفة الكلاسيكية، رسّخ كلّ منهما تقليداً بأنّ الإسلام لا يمكن إلاّ أنَّ يكون ضروباً متنوّعة من الإسلامات المتزاحمة لفهم مقاصد الإسلام المثالي أو الدفاع عنها أو شرحها. وعلى الرغم من أنّ تقليد المناظرات الفكرية المتعدّدة الأقطاب خبا في القرون العشرة الفاصلة بين القرن العاشر وأوائل القرن العشرين، فإنّ المزاحمة بين الثابت بالبرهان والخطابي، والأساسي واللاأساسي، وبين الله وقيصر ـ الإنسان ـ بقيت واستمرّت. وتسعى الفصول التالية إلى الإحاطة بالقراءات الجدلية للديمقراطية وترجماتها وممارستها في الشرق الأوسط العربي من الفارابي إلى مناظرات المستشرقين والمستغربين المعاصرين.

والوجه **الثاني** للحظة الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي ذو علاقة بمواجهة أحدث بين الإسلام والاستعمار الأوروبي ثمّ ما بعد الاستعمار. ويجب النظر في هذا السياق إلى الاضطراب السياسي الحديث في الشوارع العربية والمطالبة بمزيد من المشاركة والانضواء. وللمواجهة العربية الإسلامية مع الفلسفة اليونانية في العصور الوسطى نظير حديث ولكن هذه المرّة مع الحداثة الغربية والديمقراطية. وثمة صورة مرآوية قوية في الفضاء النظري المعاصر المتعلّق بالديمقراطية في المحاجّات والمناظرات القروسطية بشأن العقل والوحي، فعلى غرار الأسلاف، يجد الوارثون العرب المسلمين لمثل هذه المناظرات أنفسهم أسرى جدليات الأسسية مقابل اللاأسسية، والأخلاق الإلهية مقابل الأخلاق الإنسانية، والغائية مقابل الزمنية. وانطلاقاً من أساس فكرة الديمقراطية التي أعيد تشكيلها وصوغها كغياب للعلاقات الثابتة والفردية والمحتّمة، طُرح أنّ الاختبار الكاشف لإحلال الديمقراطية في الشرق

الأوسط العربي لا يتعلّق بتصوّر سهل لنظام حكم سياسي ومواطنة بدلالة الاتساق الميكانيكي أو الأحادية، وكلاهما يقتضي السيطرة، حول وطنية علمانية أو دينية. وإنّما المطلب الذي لا غنى عنه لذلك الاختبار هو التحقيق الأكمل للخصيصة المميزة الديمقراطية غير المحصورة بالأعمال الأدائية الإجرائية التي لا تعمّق المواطنة ولا توسّعها. ومن الحيوي بالنسبة إلى الخصيصة الميزة الديمقراطية عمليات التفاعل النظرية والعملية والمناظرة المستمرّة سعياً وراء الحوار وإقامة علاقة بين النصوص مع الآخر والمختلف. لذلك يعاد تشكيل الله والإنسان، والدولة والمجتمع، والوحي والعقل، والذات والآخر، والشرق والغرب، والتقليد والحداثة من التناقض إلى التوافق الذي يصنع الخيال السياسي ويعيد صنع الروح العامة الديمقراطية.

الفصل الثالث

الديمقراطيـــة كخطـــاب غربـــي

«والتسلّط، أو بالأحرى النتائج الفاعلة للتسلّط الثقافيّ هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوّته . . فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عما يسمّيه دنِس هَيْ (Denys Hey) فكرة أوروبا، وهو مفهوم جمعيّ يحدّد هويّتنا «نحن» الأوروبيّين كنقيض لـ «أولئك» الذين ليسوا أوروبيّين، بل إنّه من الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إنّ المكوّن الرئيسيّ للثقافة الأوروبيّة هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلّطة داخل أوروبا وخارجها على حدّ سواء: فكرة كون الهويّة متفوّقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبيّة (. .) يعتمد الاستشراق، بطريقة ثابتة من أجل استراتيجيّته، على هذا التفوّق الموقعي المرن الذي يضع الغربيّ في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبياً صاحب اليد العليا».

«والمستشرق الحديث، كحكَم على الشرق، لا يقف، كما يعتقد، بل حتّى كما يقول، بعيداً عن الشرق موضوعياً . . وشرقه ليس الشرق كما هو، بل الشرق كما شرقِن. وثمة قوس متصل من المعرفة والقوّة يربط رجل الدولة الأوروبيّ أو الغربيّ بالمستشرق الغربيّ؛ ويشكّل هذا القوس حافّة المسرح الذي يحتوي الشرق» .

إدوارد سعيد[١]

«ثمة نوع مختلف من الاستغراب يظهر الآن، وهو ذو أهميّة متنامية في الأنثروبولوجيا، وفي دراسات الطرق التي تتطوّر فيها على الأغلب نظرة الشعوب خارج الغرب إلى صورتها الذاتية مقارنة بالصورة الشائعة لديها عن الغرب» .

جيمس كارير[٢]

يسعى هذا الفصل إلى تطبيق النموذج الغربي على الخطاب الإسلامي عن الغرب والديمقراطية. وهو يبدأ بإلقاء نظرة على أسس استغراب كارير، بغية استخدام هذا

(١) Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin Books, 1978), p. 104.

(٢) James G. Carrier, «Introduction,» in: James G. Carrier, ed., *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), p. 6.

الإطار في فهم الاستغراب والتغريب في الشرق الأوسط العربي. وإزاء هذه الخلفيّة يتمّ تفحّص الأنماط الاستغرابيّة لخطاب الإسلاميّين وما يصحبها من صياغات بأشكال جوهريّة. ويستفيد هذا القسم بمعظمه، وإن ليس بشكل حصريّ من المقابلات التي أجراها المؤلّف مع الإسلاميّين من أربع حركات عربيّة: الإخوان المسلمين في مصر (الإخوان بعد ذلك)، وحزب النهضة المنفيّ من تونس (النهضة بعد ذلك)، وجبهة العمل الإسلاميّ (العمل بعد ذلك) والجبهة الوطنيّة الإسلاميّة (الجبهة بعد ذلك). وتشكّل الملاحظات المقدّمة في هذا القسم تحليلات أوليّة لا يمكن فهمها إلا في سياق الخطاب الثنائيّ الذي يعرض استيعاب الغربيّين والغرب ورفضهم. وليس من المفاجئ أنّ العديد من الإسلاميّين وإن لم يكن كلّهم، على غرار العديد من المستشرقين، ينهمكون في صياغة أشكالهم الجوهريّة الخاصّة، وبخاصّة عن الغرب الأحاديّ الشكل، والغربيّين المنقسمين، وعناصر منتقاة من الحداثة والثقافة الغربيّة. لكن ثمة محذور تجدر الإشارة إليه: يستمد الإسلاميّون، مثل الوطنيّين العلمانيّين المناهضين للاستعمار، قدراً كبيراً من معرفتهم عن الغرب من الغرب نفسه. بعبارة أخرى، الطروحات الإسلاميّة عن الغرب ليست مستمدّة دائماً من خطاب إسلاميّ ينشئ الغرب على غرار الطريقة التي أنتج فيها الاستشراق الشرق ويواصل إنتاجه. وتستند العديد من الآراء الجوهريّة الاستشراقيّة إلى التفاسير الذاتيّة والطروحات الذاتيّة للغرب إلى «اللاغرب».

أولاً: تعاريف ومفاهيم

إنّ فهم ديناميّات اللغة أمر حاسم لا لفهم التركيب اللغويّ والدلالات فحسب، وإنّما أيضاً لتركيب المجتمعات السياسيّة وآليّة العمل الأيديولوجية أو الفكر السياسيّ، فالثقافة تتركز حول العقل، أي إنّ العقل ككلمة أو خطاب أو جزء من خطاب يعكس الرؤية العالميّة الشاملة لجماعة ثقافيّة. وطريقة تأثير اللغة هي الطريقة التي يقطّع بها المتحدّثون بأي لغة العالم، وتلك فكرة طوّرت بالفعل في الفصل الأول. اللغة حاسمة في تحليل الثقافات المحدّدة.

القرآن خطاب مكتوب إلى جانب أنّ المسلمين يعتبرونه كلمة الله الموحاة إلى محمد (ﷺ). وبالنسبة إلى سيد قطب، وغيره من المنظّرين الأيديولوجيّين الإسلاميّين، القرآن يقنّن بعض أنماط التفكير غير المناسبة له، مثل التفكير الغربي كما في مسألة علاقة السياسة والدين. وبناء على ذلك، حتّى عندما تميل الخطابات التي ينتجها الإسلاميّون إلى التنوّع، فإنّها تستخدم عناصر لغويّة، وتعابير اصطلاحيّة واستعارات، تأتي في أصولها من العربيّة القرآنيّة؛ ومن ثمّ انسجامها اللغويّ.

اللغة والكلمات سياسيّة أيضاً، كما يمكن ملاحظته في ازدواجيّة أي لغة، فتفضيل الإسلاميّين لغة التراث على لغة المتأثّرين بالتنوير الأوروبيّ والنزعة الإنسانيّة سياسيّ في الواقع. وتكلّم الأوائل لغة تقلّل استيراد الاستعارات والكلمات المولّدة من الفرنسيّة أو الإنكليزيّة، فيما يفعل الأخير العكس تقريباً، أمر سياسيّ جدّاً أيضاً. وتجدر الإشارة إلى أنّ الانقسام السياسيّ في الجزائر ليس بين الدينيّين والعلمانيّين فحسب، وإنّما بين دعاة العربيّة ودعاة الفرنسيّة أيضاً، فإذا كان دعاة العربيّة يعتقدون أنّ التقاليد والدين واللغة العربيّة ضروريّة لبناء الأمّة والحداثة التي يرغبون فيها والهويّة الجزائريّة، فإنّ العلمانيّة والنزعة التنمويّة الأوروبيّة هما حجرا الزاوية لنموذج الدولة وبناء الأمّة بالنسبة إلى الناطقين بالفرنسيّة. وقد شهدت فترة ما بين الحربين العديد من الأكاديميّين (القاهرة ودمشق وبغداد) الذين يحاربون الإمبرياليّة اللغويّة، شريكة الهيمنة السياسيّة التي نشأت مع حملة نابليون على مصر، ثمّ اكتسبت الزخم بانتشار الاستعمار في معظم العالم الناطق بالعربيّة.

لذلك، ليس مصادفة ألا يوجد في صلب المشروع الإسلاميّ استعادة التراث الثقافيّ الإسلاميّ والنموذج المدنيّ فحسب، وإنّما اللغة أيضاً، بل إنّ علم اللغة يشغل مكاناً مهمّاً في المسعى الراهن لتأصيل المعرفة، وفي العلوم الإسلاميّة. ويعتبر التعريب جزءاً لا يتجزّأ من تأصيل المعرفة. ومن يألف الأهميّة التي يعلّقها الإسلاميّون أو المؤسّسات الإسلاميّة على اللغة، مثل الأزهر، يقدّر وظيفة التفسير، وهو أيضاً مجال ذو تداعيات عديدة على السياسيّ، بل في ما يتعلّق بالإسلاميّين، لا يمكن أن يكون هناك خطاب نزيه إذا لعبت اللغة المتغرّبة دوراً كبيراً فيه، فاللغة المتغرّبة تلحق الضرر بنتيجة أي خطاب على العلاقات بين المجتمع والدولة، ومكان الدين أو المرأة فيه، وما يجب التشديد على أهميّته أو التقليل منها ـ مثل حقوق الجماعة مقابل حقوق الفرد.

ثمة ثلاثة مصطلحات تحتاج إلى شرح: الإسلاميّون والاستشراق والاستغراب. الإسلاميّون لفظة يستخدمها الإسلاميّون العرب على نطاق واسع عندما يريدون وصف أنفسهم. وبين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٤، تكلّمت مع عدد من الإسلاميّين من الحركات المذكورة آنفاً. وهكذا فإنّ استخدام المصطلح يبرّر على أساسين: **الأول**، إنّه مصطلح مشير لذاته بدلاً من تمثيل جماعة من خلال العديد من التسميات الاستشراقيّة. **ثانياً**، إنّ مصطلح الإسلاميّين العرب ينجح في التقاط جماعة معرّفة من خلال العلاقة المتبادلة بين النصوص. **ثالثاً**، يفضّل استخدام مصطلح إسلاميّين على مصطلح أصوليّين من باب الحذر المعرفيّ الضروريّ. وعلى الرغم من استمرار استعمال مصطلحي الأصوليّين والأصوليّة، بما في ذلك استخدامهما من قبل من

يشكّك في اشتقاقهما ودلالتهما[٣]، فقد انتقد استخدامهما دارسو الحركات الإسلاميّة لأسباب متنوّعة، فلا يوجد لهما شبيه في العربيّة، كما أشارت باربرا ستواسر وآخرون[٤]، وعلى الرغم من وجود الكلمة العربيّة أصوليّ، فإنّها ليست أكثر من استعارة للمصطلح من الأجنبيّة. ويرى برنارد لويس أنّ فكرتي الأصوليّة والأصوليّين تفتقران إلى الوضوح[٥]. كما يرفض الإسلاميّون الذين قابلهم المؤلّف فكرتي الأصوليّة والأصوليّين بسبب تاريخهما وأصلهما المسيحي (البروتستانتيّ). وبدلاً من ذلك يستخدمون مصطلح الإسلاميّين البيّن بذاته. ويبرّر الإسلاميّون الذين قابلهم المؤلّف استخدام هذه التسمية بتاريخها وأصلها الإسلاميّ، فقد نشأ المصطلح في عمل من القرن العاشر بعنوان «مقالات الإسلاميّين» لأبي الحسن الأشعريّ[٦].

بما أنّ مصطلح الإسلاميّين يشير لذاته، فإنّه يبرز الحركات الإسلاميّة بطريقتين: **الأولى** بتمييزها عن كلّ الملتزمين بالإسلام ـ كلّ الإسلاميّين مسلمون لكن العكس ليس صحيحاً. و**الثانية**، بتمييزها عن المعتقدات والأيديولوجيّات الأخرى، أي عن العلمانيّين والشيوعيّين والاشتراكيّين، فالإسلام مدرسة فكريّة «ism» بالنسبة إلى الإسلاميّين مثلما الاشتراكيّة (Socialism) بالنسبة إلى الاشتراكيّين. وتفيد فكرة إيكلمان وبسكاتوري عن التوضّع (Objectification) في تحديد مصطلح إسلاميّين[٧]. ويُفهم التوضّع لديهما كعمليّة يسعى المسلمون من خلالها إلى الإجابة عن أسئلة موضوعيّة عن الدين، وأهميّته في الحياة، وفائدته في توجيه حياتهم[٨]. ويلاحظ إيكلمان وبسكاتوري أنّ هذه الأسئلة تمثّل «استفهامات حديثة تصيغ بشكل متزايد خطاب المسلمين وممارساتهم في كلّ الطبقات الاجتماعيّة» وأنّه من خلال التوضّع «يصبح الدين نظاماً مكتفياً ذاتيّاً يستطيع المؤمنون به وصف أنفسهم وتصوير خصائصها وتمييزها عن النظم الإيمانيّة الأخرى»[٩]. وانطلاقاً من هنا، ينجحان في تقديم تعريف أكثر اكتمالاً لمصطلح إسلاميّين:

---

(٣) انظر مثلاً: Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2 (London: Pinter Publishers, 1990), p. 9.

(٤) انظر: *The Islamic Impulse* (conference), edited by Barbara Freyer Stowasser (London: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987), p. 5.

(٥) Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1988), p. 117.

(٦) وفقاً لمقابلات المؤلف مع إسلاميين من مصر والأردن والسودان وتونس.

(٧) Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 37-45.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

المسلمون الذين توضّع وعيهم. . والملتزمون بتطبيق رؤيتهم للإسلام كتصحيح للممارسات غير الإسلاميّة الراهنة. وينطوي هذا الالتزام على مقياس معينّ للاحتجاج، يظهر بعدّة طرق، مقابل الوضع السياسيّ والاجتماعيّ الراهن والمؤسّسات. ويستخدم الناشطون المسلمون مصطلح إسلاميّين. . حيث يعني ضمناً بالنسبة إليهم مسلمين ذوي دوافع أيديولوجيّة(١٠).

غير أنّ ثمة محذوراً يجدر التنبيه إليه، تقبل العديد من التحليلات إجمالاً فكرة الإسلاميّة الواحدة، فوجود اختلافات وعدم وجود شكل واحد، لا يعني عدم وجود مزايا مشتركة للإسلاميّة كنزعة سياسيّة. ويشترك معظم الإسلاميّون إذا لم يكن جميعهم بالمزايا التالية:

١ ـ يميل الإسلاميّون إلى التشديد على النهج الأخلاقيّ لنظام الحكم السياسيّ والمجتمع والاقتصاد.

٢ ـ يميل الإسلاميّون إلى التشديد على مناسبة الإسلام، والنصوص الإسلاميّة، ووجهات نظرهما الدنيويّة الأخرى لا إلى تفسير رؤية عالميّة بديلة للمسلمين وغير المسلمين فحسب، وإنّما أيضاً إلى تطوير إطار كليّ ومنسجم لفهم الأبعاد الماديّة والروحيّة للوجود الإنسانيّ وهندسة الرؤى والأعمال من أجل الصواب السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ.

٣ ـ يميل الإسلاميّون إلى الاعتقاد بصلاح برنامجهم لنظام سياسيّ واجتماعيّ واقتصاديّ قائم على الإسلام وامتلاكه الأجوبة عن كلّ علل الثقافة العلمانيّة والنسبيّة الحديثة أو الحلول لها.

٤ ـ يميل الإسلاميّون إلى رفض تخصيص الدين وعلمنة المعرفة والحياة والنسبيّة الأخلاقيّة.

٥ ـ يميل الإسلاميّون إلى الالتزام القويّ بالمساعدة في تنفيذ نماذجهم للإسلام السياسيّ المتجذّرة في ذاكرة مشتركة يشكّلها نجاح المثال المدنيّ في القرن السابع من جهة والنكسات الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة من جهة أخرى.

يعرض التبصّر السطحيّ في جذور الاستشراق والاستغراب وأشكالهما معارضة دلاليّة صرفاً. فكلاهما تقديريّان، ومصدران، واحد من شرق والآخر من غرب. غير أنّ التفحّص عن قرب، ولا سيما دراسة استعماليّة كلّ كلمة ونظائرها

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

التاريخيّة، يكشف أنّ هذه الخلاصة الأولى خاطئة، ففي دراسة استعماليّة العربيّة، لا توجد مشتقّات كلمة استشرق النظريّة إلا كمصدر (استشراق) واسم الفاعل المعلوم (مستشرق)، وذلك تمييز مقابل صراحة لكلمة استغرب التي تستعمل في كافّة مشتقّاتها. وللحقل الدلاليّ غرب علاقة بجهة الغرب والغربة والغرباء، على الرغم من أنّ المعنى المباشر لكلمة استغرب يشير إلى الدهشة والحيرة. وتترجم كلمة (Occidentalism) إلى استغراب بالعربية كما فعل حسن حنفي في كتابه **مقدمة في علم الاستغراب** الذي سيتناوله البحث بالتحليل أدناه، في حين أنّ استشراق، في التلميحات التقديريّة للجذر «شرق»، تعني اعتبار شيء ما شرقيّاً. والكلمة استشرق، وهي الحقل الدلاليّ للجذر شرق، تتعلّق بالسعي إلى الشرق أو ادّعاء التحوّل إلى شرقيّ. وبما أنّ لفظة استشرق هي صيغة استفعل من الفعل أشرق الذي يشير إلى شروق الشمس، فإنّها تحمل معنى إضافياً: طلب النور. ويحمل المعنى الأخير في طيّاته تلميحاً إلى أنّه يفترض بالذين يسعون إلى الشرق أن يكونوا غير متنوّرين، وأنّهم يكتسبون التنوّر عن طريق الاستشراق. وهكذا يمكن القول إنّ مصطلح استشراق يعني أن تكون غربيّاً بالفطرة.

ثانياً: إعادة اكتشاف الغرب: من الأفغاني إلى الطهطاوي

إذا كان الانسجام يميّز الاتصال المبكّر بين الإسلام والغرب في الأندلس، فإنّ الانقسام ورهاب الأجانب وعدم التسامح هي موضوعات إعادة اللقاء في القرن التاسع عشر وما بعد. لقد كان المشهد معدّاً للتبادلات بين التشريق والتغريب. وكلاهما ليسا محاولة للاعتراف بالذات فحسب، وإنّما للاعتراف بالآخر أيضاً. تعتبر المراجعة الموجزة التالية لعملين مهمّين ضروريّة لفهم سياق هذه التبادلات النظريّة.

يقدّم تحليل أبو لغد للكتّاب العرب وردّ فعلهم على الحضارة الغربيّة بنية تحتيّة وإطاراً لدراسة كيدي للردّ الإسلاميّ على الغرب من خلال تحليلها للأفغاني وبخاصّة في ما يتعلّق بتناقضاته الظاهرة[١١]. ويظهر أنّ تأثير أوروبا على المجتمع الإسلاميّ كاسح ومقوّض. وكانت النتيجة الفوريّة قبول كلّ ما تعرضه أوروبا، وافتقار المجتمع المسلم إلى مكوّنات التقدّم الأساسيّة. ويلاحظ أبو لغد بشكل صحيح أنّ كلّ ردود

(١١) انظر Ibrahim A. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: Study in Cultural Encounters*, Oriental Studies Series; no. 22 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), and Nikkie R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism; Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968).

الفعل على التقدّم الغربيّ ظهرت في اللقاءات الأوليّة بين العرب والأوروبيّين في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر(١٢). لقد انتقلت ردود الفعل من القبول التامّ للتقانات الغربيّة إلى الرفض المطلق. وقد وقعت ردود الفعل هذه ضمن الافتراض بأنّ هذه التقانات لم تكن مرغوبة فحسب، وإنّما متفوّقة ومتقدّمة أيضاً مقارنة بالثقافة العربيّة المتزامنة.

عند دراسة دحض الأفغاني للماديّين وردّه على رينان، تصف كيدي المناقشات المتناقضة السائدة داخل النخبة الإسلاميّة في ذلك الوقت، فالأفغاني يدافع عن دور الإسلام في المحافظة على المعرفة وإنشاء مجتمع متحضّر من جهة، ويدين من جهة أخرى كلّ الأديان لأنّها معادية للعلم والمعرفة. ويعزو ارتقاء أوروبا إلى محافظة الإسلام على المعرفة التي بني عليها المجتمع الأوروبيّ، وإلى العلمنة الأوروبيّة التي تمكّن بحريّة من متابعة المعرفة التي ينكرها رجال الدين. وعلى نحو ذلك، يحتجّ الأفغاني بشدّة على انتهاكات الإنكليز وعبوديّة شركائهم الهنود، ليكيل الثناء على العلمنة والاستغلال الأوروبيّ للفلسفة. ومن المثير للاهتمام أنّه يبدو مفتوناً بهذا الوجه للنزعة الأوروبيّة مثلما هو حال الهنود الذين ينتقدهم(١٣).

أنشأت هذه اللقاءات صورة عن الغرب باعتباره تقدّميّاً ومادّيّاً ما يجعله موازناً لروحانيّة الشرق، فقد حدث تحوّل أوروبا الناجح من البربريّة إلى الحضارة عبر سفك الدماء ومن دون الاستفادة من الوحي الإلهيّ، وذلك عيب كبير ملازم لِكُلّ التقدّم الأوروبيّ، بما في ذلك العقل. ومن أكثر جوانب دراستي أبو لغد وكيدي روعة انعكاس الاستشراق إلى شكل من أشكال الاستغراب الذي على الرغم من عدم إخضاعه الغرب، فإنّه يقيّده ضمن حدود وأفكار نمطيّة ضيّقة جدّاً عن النفعيّة والماديّة. ويصف الكتّاب العرب في القرن التاسع عشر المجتمع الأوروبيّ بأنّه نفعيّ ويفتقر إلى الروحانيّة الملازمة للإسلام. وفي حين أنّ العديد من العرب كانوا راغبين في الاعتراف بموقع أوروبا المنيع والمتفوّق تقنيّاً وعلميّاً ومؤسّسيّاً وفلسفيّاً، فإنّهم جعلوا هذا الإنجاز أقل قيمة من الروحانيّة في الإسلام. لقد أصبح الغرب «آخر» آليّاً وعديم الروح بالنسبة إلى الإسلام؛ وكان هذا التمهيد للاستغراب النقيض التامّ للاستشراق الذي وصف الشرق بأنّه **آخر** جذّاب ومغوٍ للغرب.

يقتفي أبو لغد علاقة الإسلام بالغرب عبر روايات الكتاب العرب المثيرة عن

(١٢) Abu-Lughod, Ibid., p. 137.

(١٣) Keddie, Ibid., pp. 53-73.

السفر، وترجمة النصوص الأوروبيّة إلى العربيّة[١٤]. ومن خلال هذه اللقاءات يتمكّن من وضع إطار لتفصيل قبول التأثير الغربي الذي لا لبس فيه في المجتمعات العربيّة. ويلاحظ أنّ هناك ثلاث مراحل من التفاعل بين أوروبا والإسلام. وهذه المراحل ليست كيانات متميّزة، بل يمكن وصفها بدقّة أكبر بأنّها دورات تفاعليّة، يصف أبو لغد ثلاثاً منها. ويمكن تفكيكها إلى دورة تفاعليّة نظريّة تتعلّق بدعاة التبنّي الصادق لِكُلّ ما هو غربيّ؛ وأخرى تتعلّق بدعاة اتباع بعض الحذر في العلاقة مع الفلسفة الغربيّة، لأنّها تشكّل تهديداً لمعتقدات الذين لا يألفون القرآن تماماً؛ وواحدة تتعلّق بمن اعتنق، بدرجات متفاوتة، رفض التغريب بسبب التهديد الذي يشكّله على المجتمع الإسلاميّ. والفكرة المشتركة بين الروايات الثلاث هي اعتماد أوروبا في تفوّقها الراهن على النهضة السابقة للإسلام، فقد حفظ الإسلام المعارف اليونانيّة والفارسيّة القديمة وطوّرها، وتشاركها بعد ذلك مع أوروبا الخارجة حديثاً من حالة من البربريّة المطلقة. لذا، فإنّ محاكاة الإسلام للغرب ليست تأكيداً للتفوّق الأوروبيّ، وإنّما إقرار بأنّ الإسلام تراجع عن موقعه ويحتاج إلى الحصول على بضاعة التقدّم الغربيّ لاستعادة سطوته[١٥].

في **المرحلة الأولى**[١٦]، اتّصل العرب بالغرب عن طرق السفر في أوروبا، وكتابة روايات حماسيّة عن عجائب التقانة والمجتمع الأوروبيّين والأسى على الافتقار إلى الإنجازات المماثلة في مجتمعهم. وشجّعت ترجمة النصوص الفرنسيّة إلى العربيّة أيضاً تنامي الوعي العربيّ لأوروبا وإنجازاتها ـ الأدبيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والفلسفيّة والعلميّة. وساهم شكلا الاتصال في تصاعد ضغط المفكّرين الشبّان على النخب التقليديّة التعليم الأكبر سنّاً للتماشي مع الأمثلة الأوروبيّة. وقد أولي اهتمام خاصّ للتقدّم المدرك للإدارة؛ وإنشاء نظام سياسيّ يشتمل على الحكم الدستوريّ، والحريّة، والعدالة؛ والتشديد على السعي وراء المعرفة بوصفها غاية بحدّ ذاتها. وتمّ الإقرار بأنّ النجاح العسكريّ الأوروبيّ استفاد من المبادئ الأساسيّة للتعليم وأنظمة الحكم السياسيّ الحرّة والتنظيم الاجتماعيّ الفعّال بدلاً من وسائل تحقيق مثل هذا النظام. وتمّ الاعتراف به أيضاً بوصفه نتاجاً للنظام بدلاً من سلف سابق له[١٧].

---

(١٤) Abu-Lughod, Ibid., pp. 137-144.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣ و١٥٨.

وشملت **المرحلة الثانية** فاعلين غير مسلمين(١٨)، مثل المبشّرين والمعلّمين الذين أنشأوا مدارس أجنبيّة داخل المجتمعات الإسلاميّة، والوكلاء التجاريّين والماليّين الذين أنشأوا إمبراطوريّات وجيوب أعمال خاصّة بهم. وكان لتواجد المعلّمين والمستثمرين وممثّلي الشركات تأثير هائل في المجتمع الإسلاميّ وقد سرّع معدّل التغيّر في أوساط النخب والمطالبة به. وضمّت الفوائد المدركة لمثل هذا التغيّر إنشاء السكك الحديديّة، وشقّ قناة السويس، وإدخال القطن المصريّ إلى الأسواق الدوليّة. وقد أدّى اعتماد مصر على شطحات السوق الدوليّة إلى جعلها عرضة لتقلّباتها، وشجّع تراكم الديون الأجنبيّة الهائلة، وفتح الطريق أمام التدخّل الأجنبيّ في الاقتصاد المصريّ، فقد أصبحت مصر سلعة قيّمة للغرب. وأدّت زيادة الاتصال بالغرب إلى تزايد المطالبة بالتغريب، وبالإصلاحات على النمط الغربيّ. وقاد ذلك بدوره إلى زيادة إدراك الغرب للعرب ـ وهو إدراك اتسع ليتجاوز فرنسا ـ وبروز صحافة عربيّة شعبيّة.

وأحدثت زيادة إدراك الغرب وما صاحبها من تغريب المجتمع العربيّ عدائيّة من الداخل، فكان هناك العديد ممن شعروا بالتهديد نتيجة سرعة التغيّرات، وشعر الكثير منهم بأنّ التغييرات مفروضة عليهم. وازداد الوعي أيضاً للتهديدات الفعليّة والمحتملة التي تشكّلها الحداثة على التقاليد الاجتماعيّة والثقافيّة للأمة الإسلاميّة. ودعا بعضهم إلى التبنّي الانتقائيّ للإصلاحات الغربيّة، فيما دعا غيرهم إلى رفضها التامّ.

وفي **المرحلة الأخيرة**، جاء مؤيّدو الإصلاح من داخل المجتمع الإسلاميّ ثانية. غير أنّهم كانوا هذه المرّة من النخبة ذات التعليم الغربيّ الذين أحضروا معهم القيم التي غرستها فيهم قوى خارجيّة في مدارس أجنبيّة أو يديرها أجانب(١٩). وكانوا ممثّلين لنمط المسلم المتغرّب الذي أدانه الأفغاني في **الرد على الماديين**، حيث عملوا بمثابة وكلاء للأجانب ضدّ مصالح مجتمعهم. ودعوا إلى مزيد من الإصلاحات السياسيّة والاجتماعيّة، مثل زيادة التصنيع والعمران، أي التحوّل الاقتصاديّ والاجتماعيّ. وكانت هذه الفترة بالنسبة إلى أبو لغد نسخة مكثّفة من المرحلة الأولى، لكن يبدو أنّه تغاضى عن تأثير المدارس الغربيّة في هؤلاء الأفراد عند عقد المقارنة، ففي حين أنّ وكلاء التغيير هؤلاء ولدوا كجزء من المجتمع الذي عملوا فيه، فإنّهم تعلّموا خارجه أيضاً ما جعل دعوتهم مثاراً للشبهة.

في كتاب **الردّ على الماديّين**، ينصّب الأفغاني نفسه مدافعاً عن الدين الإسلاميّ القويم في وجه انتهاكات المسلمين المتغرّبين الساعين إلى تقويض تماسك المجتمع

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

الإسلاميّ. وهو أكثر من راغب في تقبّل فوائد التغريب والحضّ على الحداثة، لكن ليس على حساب المجتمعات التي تدخل فيها هذه الإصلاحات ـ لقد كان الأفغاني نفسه مرتبطاً بقوّة بدعاة التغريب الذين يدينهم في كتابه، فقد زعم أنّ دعوتهم إلى التغريب هي دعوة مقنّعة للإمبرياليّة البريطانيّة، ولذلك فإنّها تهدّد الثقافات الشرقيّة[٢٠]. وفي حين أنّ الأفغاني حرص على أن يُعرف كمدافع عن الدين القويم عندما هاجم سيّد أحمد خان، فإنّه روّج السمات المشتركة للغة والأرض والتاريخ المشترك كوسائل لإنشاء مقاومة موحّدة للإمبرياليّة في الهند[٢١]. وقد استخدم التكتيكات التي كانت شهيرة جدّاً لدى معاصريه ـ الذين يبحثون عن أمجاد الماضي ـ لإثبات السيطرة التاريخيّة التي تحصّن الهند كونها مصدراً للسيطرة الأوروبيّة الراهنة، فالقوميّة بالنسبة إلى الأفغاني لا تتعلّق بالحدود بقدر ما تتعلّق بالروابط المشتركة للتاريخ والثقافة. لذا احتفظ بانتقاداته الرئيسيّة لأتباع خان الذين لديهم مواقف بريطانيّة والذين يبدو أنّهم رفضوا التراث الإسلاميّ لصالح القبول المطلق للتفوّق الغربيّ.

بالمقابل، في كتابه **الرد على رينان** يذكر بشكل لا لبس فيه أنّ الدين نفسه كان عدوّ العلم وأنّ الإسلام والمسيحيّة متساويان في الذنب التاريخيّ بإنكار السعي وراء العلم والمعرفة[٢٢]. وامتدح الأفغاني مقاربة الغرب النفعيّة للتعلّم ودعا إلى إصلاحات شبيهة بالعلمانيّة في بلده. واعتقد أنّ أوروبا والمجتمعات الإسلاميّة يتبعان مسارين تطوّريّين اجتماعيّين متوازيين. المسيحيّة سبقت الإسلام بالطبع بعدّة مئات من السنين بحيث يسعى الإسلام إلى اللحاق بها فحسب، ولذلك فإنّ الإسلام أقلّ تحديثاً من الغرب[٢٣].

رأى الأفغاني أنّ الدين جزء لا يتجزّأ من ذلك التطوّر لأنّه سهّل قبول الأفكار على الجماهير التي كانت غير قادرة على قبول المعرفة الجديدة وغير راغبة في ذلك[٢٤]. واعتقد بأنّ الجماهير غير قادرة على قبول الحقائق العليا، بموجب إيمانها، لذا فإنّها بحاجة إلى وحي فعليّ لكي تتعلّم[٢٥]. وأي انحراف عن الوحي يمكن أن يؤدّي إلى انقسامات وشقاقات داخل الأمة وإضعاف لمقاومة التغريب. وكان هدفه النهائيّ علمنة المجتمع الإسلاميّ على طريقة علمنة المجتمع المسيحيّ نفسها. تُسترضى

---

(٢٠) Keddie, Ibid., pp. 55-56 and 70.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٦ و٨٩.

الجماهير باليقين الدينيّ والوحي والوعد بالفوز بالجنّة، في حين تسعى النخب المتعلّمة وراء المعرفة[٢٦]. لقد أظهر الأفغاني المجتمع الأوروبيّ قدوة الحضارة التي سيتوصّل إليها المسلمون متى تحرروا من الدوغمائية.

كانت غاية الأفغاني الأخرى في الرد على ملاحظات رينان دحض ادّعائه بأنّ العرب معادون للتقدّم وأنّ الإسلام يعارض السعي إلى المعرفة[٢٧]. كلّ الأديان بالنسبة إلى الأفغاني معادية للسعي إلى العلم، كما يظهر تاريخ المسيحيّة في أوروبا وعلاقاتها بالعديد من المصلحين الذين قضت عليهم الكنائس المسيحيّة. مثل هذه الأنشطة تشكّل تحدياً مباشراً لسلطة الكنيسة. أما بالنسبة إلى مقاومة العرب للتقدّم، فإنّه يذكر استيعاب العرب السريع للفلسفات اليونانيّة والفارسيّة الكلاسيكيّة والعلوم ومواصلتهم تطويرها فيما كانت أوروبا ترزح في العصور المظلمة، واستعدادهم لتشارك مثل هذه المعرفة مع الأوروبيّين عند خروجهم من طور البربريّة[٢٨].

ربما يكون أعمق ردّ على أوروبا من الكتّاب الذين راجعهم أبو لغد وكيدي، الاعتراف بالتفوّق الغربيّ في كلّ شيء وقبوله، لأنّ هذا الاعتراف يلازمه تقبّل الدونيّة الشرقيّة وكل ما يرتبط بها من اضطرابات عدم الثقة بالنفس، والخوف، والرفض للأنا والآخر والعقلنات التي أصبحت لبّ علاقتهم. ويلاحظ أبو لغد أنّ الكتّاب العرب في تلك الفترة كانوا متحمّسين على وجه الخصوص في تشجيعهم محاكاة الغرب ولا سيما النقد اللاذع لجهل مجتمعهم وتخلّفه. على سبيل المثال، ألمح الطهطاوي إلى واجب المتعلّمين مكافحة الجهل في المجتمع الإسلاميّ من خلال تعليم الجماهير الترحيب بالتقدّم الغربيّ والاستفادة منه[٢٩]. لقد اعتقد أنّ الجهل يسبّب الدونيّة وأنّ محاكاة الإنجازات الغربيّة في السعي إلى كافّة فروع المعرفة ضروريّة لمكافحة الجهل. وحثّ على توخّي الحذر في مجال دراسيّ واحد، وهو العقلانيّة في الفلسفة الفرنسيّة، زاعماً أنّ مقولاتها تناقض كلّ الكتب الإلهيّة، وأنّ من الصعب دحضها، وأنّها تشكّل خطراً على فهم غير المتضلّعين في القرآن، لكنّه لم يوصِ بوجوب دراستها[٣٠].

لقد تحدّث الطهطاوي برومانسيّة عن الإسلام التاريخيّ، وتفوّقه، وكماله،

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٩) Abu-Lughod, Ibid., pp. 137-140 and 153.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

وشدّد على دوره في السطوة الراهنة لأوروبا. وأدخل أيضاً فكرة أنّ أوروبا والإسلام نقيضان قطبيّان يوازن أحدهما الآخر ـ عالمان منفصلان يتسمان بخصائص متتامّة. الإسلام يمتلك الشريعة، في حين تمتلك أوروبا العلم وفروع المعرفة الأخرى؛ وخلافاً للعرب، يحبّ الأوروبيّون السعي وراء الأمور الماديّة. وحثّ خير الدين على تبنّي نتائج التقدّم الغربيّ بصرف النظر عن المواقف الإسلاميّة تجاه الغرب[٣١]. وزعم أنّه إذا كان الشيء مفيداً، فإنّ كون أصله أوروبيّاً لا يهمّ، وبخاصّة أنّ الأدب والتاريخ الإسلاميّين يبيّنان أنّه جزء من ماضي الإسلام بالفعل.

الحضارة الأوروبيّة، بالنسبة إلى خير الدين، هي نتاج محاكاة الحضارة الإسلاميّة في أوج ثروتها وقوّتها العسكريّة. ويجب أن تكون محاكاة أوروبا منسجمة مع الشريعة. وهو يرى أنّ مبادئ الشورى الإسلاميّة تساوي الحكم الدستوريّ الأوروبيّة، وأنّها كانت قائمة في الدول الإسلاميّة إلى أن انقسمت إلى مكوّنات عبّاسيّة وفاطميّة وأمويّة. بعبارة أخرى، لا تمتلك أوروبا أي مزايا لم تكن تمتلكها الدول الإسلاميّة في الماضي، قبل أن تؤدّي الفتنة إلى انقسام الوحدة الإسلاميّة وفقدانها سطوتها.

دعا الأفغاني الجماهير إلى الوحدة الإسلاميّة باعتبارها وسيلة لمقاومة إمبرياليّة الغرب، ورأى أنّ الإسلام منفتح على تقدّم النخب الفكريّة الأجنبيّة والإسلاميّة. وزعم أنّ الإسلام هو أقرب الأديان إلى العلوم، وأنّه أكثر عقلانيّة من المسيحيّة لأنّه يفتقر إلى التناقضات الموجودة في المعتقدات المسيحيّة مثل الثالوث[٣٢]. وقد عزا تراجع الإسلام إلى رفض قادة البلدان الإسلاميّة والعلماء العلم، وأضفى الشرعيّة على خطابه عن الارتقاء عبر الإشارات المتكرّرة إلى الشخصيّات المرجعيّة التاريخيّة في الإسلام. والإسلام الذي يشير إليه في خطابه لم يكن إسلاماً قائماً بالفعل وإنّما الإسلام المثاليّ في عهد الخلافة الذهبيّ، عندما جعلت أمجاد الإسلام هذا الدين متفوّقاً في العالم ومستودعاً للمعارف[٣٣]. لقد كانت روح الإسلام أساس هذا الخطاب، ومصدر الامتياز المسيحيّ الحديث، والدفاع الحقيقيّ في وجه التجاوز الأوروبيّ.

تجنّب كتّاب مثل الطهطاوي والأفغاني، يحاجّون بأنّ الفلسفات الأوروبيّة الحديثة استُمدّت من المعرفة التي حفظها العرب وصقلوها، مشكلة النزاعات المحتملة بين الفلسفات الأوروبيّة العقلانيّة الجديدة والشريعة[٣٤]. وبالتالي بُرّر تبنّي هذه الفلسفات

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٤.

(٣٢) Keddie, Ibid., pp. 96-97.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٠ و٨٣.

(٣٤) Abu-Lughod, Ibid., p. 152.

«الجديدة» بالتأكيد على أنّ الحكم الدستوريّ في النظام الأوروبيّ وحريّته السياسيّة وعدالته هي الشكل الطبيعيّ للحكم الإسلاميّ، وأنّ روح الشريعة استُخدمت في زمن النبيّ والخلافة. وهي ضروريّة لعودة الإسلام إلى مجده السابق وإعادة سطوة الأمّة الفائتة في تاريخ الحضارات العالميّة.

كان الأفغاني شديد الانتقاد للفلسفة الإسلاميّة على العموم. وزعم أنّها تستند إلى قبول غير نقديّ بأنّ الفلسفة اليونانيّة هي الحقيقة المطلقة وأنّ هذا القبول جعل الإسلام غير ميّال إلى الاستفهام وجامد ومعتمد على التفاسير التقليديّة(٣٥). لذا من الضروريّ إدخال الطبيعة الاستفهاميّة للعقلانيّة الأوروبيّة إلى المجتمع الإسلاميّ لمحاربة مشكلات الجهل والفقر والقناعة في أوساط العلماء وبعض النخب التقليديّة. لم يكن هناك تهديد من العقلانيّة الأوروبيّة للقرآن لأنّ تفاسيره ومعانيه اللانهائيّة تظهر أنّ الفلسفة بما في ذلك الفلسفة الأوروبيّة على وجه الخصوص غير نهائيّة وغير كاملة. وكان من المؤيّدين المتشدّدين لنظريّة تطوّر الحضارة، فالحضارة إنجاز لا يلازم أي مجتمع بعينه، وهي ليست مؤشّراً على المكانة.

ويشترك أبو لغد وكيدي في المقارنة القويّة بين الغرب بوصفه ثقافة علمانيّة آليّة تقانية والشرق بوصفه ثقافة تهيمن عليها روح الإسلام. وقد أكد تصوير هؤلاء الكتّاب العرب والمسلمين الأوائل الشرق بأنّه المقابل الروحيّ للغرب علاقة ازدواجيّة لا تزال متغلغلة في مواقف كلّ منهما من الآخر، فكما يعرّف الغرب الشرق بأنّه الآخر الجذّاب والمغوي والساحر، عرّف «الشرق» «الغرب» بأنه «الآخر» المادي والآلي الذي يفتقر تماماً إلى الروح الحيويّة للوحي الإلهي. وهكذا ينظر كل منهما إلى الآخر من خلال هذه الصور النمطيّة ويعرّفه بما لا يمتلكه.

إنّ تصوير الغرب بأنّه علمانيّ وماديّ وتقدّميّ في دراستي أبو لغد وكيدي يبرز النقطة الرئيسيّة لمقولات الكاتبين. روحانيّة الإسلام، سواء أكانت فعليّة أم مثاليّة، هي التي جعلت الإسلام عظيماً في الماضي وما سيرجعه إلى ذلك السمو. ووصلت أوروبا إلى سطوتها عبر سفك الدماء والصراع لأنّها تفتقر إلى روحانيّة الإسلام. لقد أقام الأفغاني دعوته إلى الجماهير على شكل مثاليّ للإسلام يُستخدم أداة لتسهيل التغيّر ودفاعاً في وجه انتهاكات التغريب. ومكّن الاستغراب الملازم للكتّاب العرب والمسلمين هؤلاء الكتّاب من امتداح إنجازات أوروبا، في حين أبدوا الأسى على الافتقار للإنجازات في مجتمعاتهم والأسف لافتقار أوروبا إلى المكافئ الروحانيّ للإسلام.

---

(٣٥) Keddie, Ibid., p. 64.

إن ما يرشح عن عملي أبو لغد وكيدي المتازين هو أنّ البارامترات النظريّة لتعريف الأنا وتصويرها عند العرب والمسلمين، إضافة إلى تحديد العالم وتحديد الآخر قد تأطّر منذ أن أعاد العرب والمسلمون اكتشاف الغرب في القرن التاسع عشر. ويصيب أبو لغد في الاستنتاج بأنّ «هذه الاعتذاريات كانت في شكل جنينيّ لكنّها أنذرت بردّ فعل أصبح فيما بعد الردّ المهيمن للعرب على الثقافة الغربيّة»[٣٦]. وبالأسلوب نفسه، تستنتج كيدي بحقّ من دراستها للأفغاني أنّه «إلى حدّ ما أبو الاتجاهات المختلفة اللاحقة التي ترفض التقليديّة الصرف والغربيّة الصرف.. ويوجد في أسلوبه بعض التشابه مع العديد من الاتجاهات الأخرى في العالم الإسلاميّ الحديث. وتتراوح هذه بين الليبراليّة الإسلاميّة المرتبطة بمحمد عبده على وجه الخصوص وبين الانبعاث الإسلاميّ الأكثر محافظة للمصري رشيد رضا والإخوان المسلمين، ويشمل القوميّة العربيّة والأشكال الأخرى المتنوّعة من القوميّة العربيّة»[٣٧].

يشكّل الاعتذاريّون اليوم، على غرار نظرائهم المبكّرين، تفاعلاً معقّداً تنخرط فيه حدود الهويّات والثقافات ونظريّات المعرفة في عمليّات تفعيل القدرات في وجه قوى الآخريّة التي تنذر بأضعافها واللقاءات مع الآخر. كما إنّها تنخرط في عمليّات البحث عن الذات، عندما تمتحنها المخاطر والمخاوف التي يفرضها تفوّق الأجنبيّ الحقيقيّ أو الوهميّ؛ والمطالبة باستعادة الأسس المبجّلة من الماضي، وإعادة تفسيرها ثانية بغية مقاومة الاندماج بالآخر، أو الحرمان الثقافيّ والذاتيّ في الحاضر. وهكذا، فإنّ هذا التفاعل الديناميّ يرسم الحقل النظريّ الذي لا يحفل بكثير من مخاطر التعميم وتقديم الجوهريّة فحسب، وإنّما التناقض أيضاً. وفي هذه الحالة، تبدو التفاسير الاستغرابيّة المبكّرة للغرب غير متسّقة ومتذبذبة بين القبول والرفض، والإيجابيّة والدفاعيّة. وعلى الرغم من التناقضات الظاهرة، فإنّ المتّسق في حقل الألغام النظريّ هذا هو المناظرة بين مختلف الأصوات لجعل مواقفها باسم العقل مرجعيّة من خلال الدين. وبهذا الصدد، ثمة استمراريّة مدهشة من الأفغاني إلى المنظّرين الأيديولوجيّين الإسلاميّين الأحدث وهي الطبيعة الانتقائيّة للخطاب حيث تطرح الحريّة السياسيّة والعدالة والمؤسّسات الغربيّة على أنّها إسلاميّة أو تقرأ من خلال الإسلام وإن يكن بشروط. وفي هذه المناظرة لا يفترض أنّ الأنا ضدّ الآخر وإنّما أيضاً ضدّ العديد من أشكال الآخريّة في مجال الأنا، ما يؤلّب المسلم على

---

(٣٦) Abu-Lughod, Ibid., p. 148.

(٣٧) Keddie, Ibid., p. 3.

المسلم والعربيّ على العربيّ ـ المتديّنين مقابل العلمانيّين؛ والمتغرّبين مقابل غير المتغرّبين، مثل الشاه مقابل الخميني؛ وعبد الناصر مقابل البنا؛ والناطقين بالفرنسيّة ضدّ الناطقين بالعربيّة في المغرب.

ثالثاً: الخطابات الإسلاميّة المقابلة وسياسة الهويّة

كان للقاء مع الغرب والحديث نتائج عديدة دائمة على تصوّر الذاتيّة والهويّة الاستعماريّة والاستعماريّة الجديدة وروايتها في الشرق الأوسط العربيّ. ولا يؤخذ الغرب أو الحديث هنا ليعني حيّزاً على الخريطة. والأهم من ذلك أنّهما مفهومان كحيّز نظريّ، فقد كان لقاء الشرق الأوسط العربيّ بالغرب والحديث أكثر من لقاء جغرافيّ، فقبل كلّ شيء، كان اللقاء مع عقليّة مستمدّة من الروح العامة لعصر التنوير. ويرافق هذه العقليّة مواقف معروفة بنزعتها المركزيّة الأنثروبولوجيّة مقابل النزعة المركزيّة الدينيّة، والثقة الذاتيّة بدقّة العلم ويقينه والمعرفة المستمدّة من العقلانيّة، وقدرة الإنسان على السيطرة على مصيره وتنظيم الوجود الإنسانيّ بمساعدة المعرفة الصحيحة المتحرّرة من القيم وعبر السيطرة على الطبيعة. وكما لا يعرّف الغرب مكانيّاً، فإنّ الحديث لا يُفهم بدلالة زمنيّة. لذا ولّد اللقاء مع الغرب والحديث، وهو لقاء عنيف في الغالب، صدمة فكريّة أيديولوجيّة وثقافيّة على مستوى الوعي، وأحدث تأثيراً نفسيّاً عاطفيّاً في مستوى اللاوعي.

ومازال صدى الصدمة ـ التأثير يتردّد في الشرق الأوسط العربيّ، فهو ملازم لمخاطر البحث المستمر عن هويّة عربيّة غير ثابتة ولا واحدة، كما سيوضح الفصل الأخير في الكتاب. وفي هذا الخصوص تؤدي الثقافة والروايات الثقافيّة دوراً رئيسيّاً في مثل هذا البحث، فهي الموقع الذي يعبّر فيه عن مخاطر الهويّات والذاتيّات الاستعماريّة والاستعماريّة الحديثة، أي تعبير لا بمعنى مقاومة الآخر المهيمن والآخريّة الثقافيّة للمهيمن فحسب، وإنّما أيضاً تحديد الأنا وتصويرها عبر مواجهة التحوّل إلى الآخر في الغالب. ومن خلال مواجهة التحوّل إلى الآخر يسعى المهدّد والمحروم والمهمّش والخاضع للاستعمار (الجديد) إلى تفكيك عمليّات التحويل إلى الآخر التي يطلقها الآخر المسيطر. وتقتضي مواجهة التحوّل إلى الآخر ربط اللغة والروايات والسياسة بأصل، أو بخصيصة مميّزة، أو بعالم أساسيّ، وبفكرة الموثوقيّة. ومن هذا المنظور، فإنّ الاستغراب، كخطاب شرقيّ عن الغرب، مذنب بمركزيّة الروح العامة والمركزية العنصريّة اللتين يتميّز بهما الاستشراق، فمواجهة التحوّل إلى الآخر تتعلّق بمواجهة الروح العامة للآخر بالروح العامة للأنا، والتحدّث إلى الأنا بدلاً من تلقّي الحديث، وغرس فاعليّة المرء في أسسه الثقافيّة. مع ذلك، تبقى مواجهة التحوّل إلى

الآخر إلى حدّ كبير، وليس الوحيد، مقاومة ترمي إلى إنقاذ إحساس المرء بذاته واستقلاليّته، وتوكيد الانتماء الثقافيّ للمرء، والحصول على الاعتراف من الآخر.

هنا نجد صلة لنقد فوكو المناقض للنزعة الإنسانيّة، أي استجواب مشروع عصر التنوير، أو ما يسمّيه ليوتارد بـ الروايات الكبرى للحداثة[٣٨] والموضوع العقلانيّ. يطرح فوكو التأثير الاستعماريّ للنزعة الإنسانيّة في المعرفة. وتشهد فكرته عن التحوّل المعرفيّ وعن أنظمة السلطة/ المعرفة على رفضه عجرفة عصر التنوير والحداثة في تثبيت مكانة الحديث وتخفيض قيمة التقليديّ. ويمتدّ هذا الرفض إلى الروايات الكبرى للحداثة، وبخاصّة في ما يتعلّق بالتحرّر الفرديّ المفترض للبشر من خلال التكشّف المطرد للعقل. وهكذا ينتظم الإطار المناقض للنزعة الإنسانيّة عند الفيلسوف الفرنسيّ حول ثلاثة مسارات تحليليّة ـ أثريّة (تفكير)، وسلاليّة (الفعل) وأخلاقيّة (الوجود). الأول يرجع إلى الستينيّات، ويتعلّق بأشكال المعرفة (أركيولوجيا المعرفة)[٣٩]. وفي الثاني، في السبعينيّات، ينتقل فوكو إلى الأسئلة المتعلّقة بالنسب وأنظمة الجسم، أي السلطة وأنماط العلاقة مع الآخرين (مثل التأديب والعقوبة)[٤٠]. وأخيراً، يركّز فوكو في الثمانينيّات (استخدام اللذة؛ العناية بالنفس) على التكوين التاريخيّ للأفراد (النفس)[٤١].

إنّ نقد فوكو الإطار الإنسانيّ، الليبراليّ والماركسيّ، يتعلّق أساساً بالتشكيك بالذاتيّة الإنسانيّة، بل إنّ أحد معاني نقد الحداثة عند فوكو يدور حول تردّي مشروع عصر التنوير للتحرّر عبر السيطرة. وهكذا، فإنّ فوكو في السبعينيّات، ولا سيما في أعمال مثل **التأديب والعقوبة** والجزء الأول من **تاريخ النوازع الجنسيّة**، يرسم **أنظمة السلطة/ المعرفة** من خلال مأسسة أنظمة الجسم وتقانات الأنا. ويطوّر تصوّراً للسلطة الدقيقة بالشروع في التنظير لطريقة عمل السلطة في المجتمع الحديث خارج نموذج السيادة القانونيّة. ويستخدم فكرته عن الخطاب لوصف نوع المعرفة التي تعمل السلطة

---

(٣٨) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; foreword by Fredric Jameson, Theory and History of Literature; v. 10 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984).

(٣٩) Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, bibliothéque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1969), et *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (London: Tavistock Publications, 1972).

(٤٠) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated from the French by Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979).

(٤١) Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1985-1988), vol. 2: *The Use of Pleasure*, and vol. 3: *The Care of the Self*.

من خلالها[٤٢]. ولتغيير طريقة إدراك الذاتيّة، يتفحّص فوكو كيفيّة نشوء تجارب الأشخاص عند خضوعهم للسلطة. ويفعل ذلك باستعراض مسألة نوع القوى التاريخيّة التي تنشئ تجربة الأنا باعتبارها خاضعة للسلطة.

يستحضر هنا إدراك فوكو للسلطة وفكرة الخطاب لمناسبتهما موضوع كيفيّة تشكيل الهويّة الجمعيّة وإنتاجها، وبخاصّة محيط استعماريّ حديث مثل الشرق الأوسط العربي. يمكن تجميع السلطة في تشكيلات كبيرة جدّاً، مثل الطبقة أو الدولة، غير أنّ فوكو يرى أنّ السلطة موجودة في كلّ مكان، أي أنّ السلطة غير متموضعة أو متمركزة في موقع واحد، وإنّما تقيم في العديد من المواقع. والممارسة الفعليّة فقط هي التي تولّد السلطة ـ السلطة المتولّدة هي السلطة الممارسة. والسلطة من هذا المنظور الفوكويّ هي إمكانيّة إنتاج تأثير. وللعلاقات الاجتماعيّة مثلاً سلطة مرهونة بها؛ والمعيار الاجتماعيّ علاقة سلطة مقنّنة. لذا، فإنّ العلاقة بين التابع والمؤسّسة، سواء أكانت مؤسّسة سجنيّة مثل السجن، أم تعليميّة مثل المدرسة، تتعلّق بالسلطة. والسلطة لا تولّد السيطرة فحسب، وإنّما تنطوي على المقاومة أيضاً، فباستطاعة التابع الخاضع دخول علاقة السلطة وتعديلها. بعبارة أخرى، هناك احتمال انقلاب الأمر والمقاومة.

إنّ حيلة السلطة/المعرفة الفوكويّة والدور الذي يؤديه أي نظام نظريّ في صنع المعنى الحقيقيّ وإعادة صنعه، أو إنشاء الحقيقة، أو تشكيل الذاتيّة تقدّم معلومات استند إليها سعيد في كتابه **الاستشراق**. فالعبرة غير المباشرة لكتاب **الاستشراق** هي أنّ تمثيل الأنا وإيجاد المرء صوته مختلفان جدّاً عن تمثيله أو التحدّث عنه. لكن هنا يكمن أعظم تناقض ظاهريّ: من المحتّم أن ينطوي تمثيل الأنا وتحديدها على تمثيل الآخر بمحاذاة الأنا. وهكذا على كلّ من يستشرق أن يستغرب والعكس بالعكس. وهذا هو جوهر كتاب سعيد، وإن يكن مستتراً، وأطروحة كارير بصورة ظاهرة جدّاً. يلاحظ كارير أنّ نوع صنع المعرفة عن الثقافات غير الغربيّة التي ينهمك فيها علماء الأنثروبولوجيا تستولد الاستغراب: «الاستغراب هو الشريك الصامت لعملهم ونقاشهم»[٤٣]. واستغراب كارير ازدواجيّ، خلافاً لاستشراق سعيد: ينخرط فيه المحليّون وغير المحليّين؛ ومن ثمّ:

أولاً: . . مع أنّ الشرق ربما بدا في الدراسات الشرقيّة مصطلحاً ذا مدلول

---

(٤٢) انظر: Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon; translated by Colin Gordon [et al.] (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980), and Michel Foucault, «Truth and Power,» in: Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), pp. 51-75.

(٤٣) Carrier, «Introduction,» p. 1.

ملموس، ومنطقة حقيقيّة في العالم ذات خصائص حقيقيّة، فإنّه لا يتخذ في الممارسة معنى إلا في سياق مصطلح آخر، الغرب. وفي هذه العمليّة ميل إلى الجوهر، أي اختزال الكيانات المعقّدة التي تتمّ مقارنتها بمجموعة من الخصائص الأساسيّة التي تعبّر عن جوهر كلّ كيان، لكن كما يبرز لدى مقارنته بالآخر فقط. وهكذا في علم الأنثروبولوجيا الاصطلاحيّ، لا توجد الاستشراقات التي أثارت اهتماماً نقديّاً بذاتها، بل يقابلها استغرابات علماء الأنثروبولوجيا الذين يقدّمون تفسيرات جوهريّة مبسّطة للغرب[٤٤].

ثانياً: يظهر نوع مختلف من الاستغراب، وهو ذو أهميّة متزايدة في الأنثروبولوجيا، في دراسة كيف يتصوّر الناس خارج الغرب أنفسهم، إذ إنّ الصورة الذاتيّة تتطوّر في الغالب في مقابل صورتهم المؤسلبة عن الغرب. ولعل تصوّر الذات المعروف على نطاق واسع في الأنثروبولوجيا هو مفهوم **الكاستوم**، أي الاهتمام بالمحافظة على ما يراه الناس طرقهم التقليديّة وربما إعادة إنشائها الذي أفيد عنه أصلاً في الإثنوغرافيا الميلانيزيّة[٤٥].

ولدت إعادة اكتشاف الغرب عند العرب والمسلمين، وبخاصّة في القرن التاسع عشر، الكثير من الاستغراب والاستشراق[٤٦] ويجمل الشكل الأبكر للاستغراب في تقسيم المسلمين العالم إلى دار الإسلام، الأنا، ودار الحرب، الآخر. غير أنّ دار الأمان نوع من التركيب، مساحة يشترك فيها المؤمنون من كل الأديان بموجب ترتيبات ماليّة معيّنة. لقد أطلقت صور بروز العالم المسيحيّ تأمّلات في انتهاء دار الإسلام في عقول المصلحين الأوائل من المصريّ الطهطاوي إلى التونسيّ خير الدين[٤٧]. وأصبحت المؤسّسات والدساتير والحريّة والعدالة الأوروبيّة صوراً للغرب ـ فرنسا ـ التي ولّدت لدى هذين الرجلين ما دعاه كارير «عمليّة تعريف الأنا بالمقابلة مع الغريب»[٤٨]. وقد

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٦) انظر مثلاً: David C. Gordon, *Images of the West: Third World Perspectives* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1989), pp. 61-86.

(٤٧) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس** (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١)، و *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, a translation of the introd. to the surest path to Knowledge concerning the condition of countries by Khayr al-Din al-Tunisi, translated from the original Arabic with introd. and notes by Leon Carl Brown, Harvard Middle Eastern Monographs; 16 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

(٤٨) Carrier, «Introduction,» p. 3.

أطلقت هذه الصور المؤسلبة عن الغرب إزاء أنظمتهما السياسيّة والإداريّة المتخلّفة. وأصبحت هذه السمات الأساسيّة العناصر التي أراداها لمجتمعاتهما ورغبا في محاكاتها، وتمّ ذلك التماهي والنأي. وقد سعيا، على غرار العديد من المصلحين الأوائل، إلى مصادرة هذه البنود بالتماهي معها، وطرحها على أنّها إسلاميّة أو متوافقة مع روح الإسلام. وبالتالي، فإنّ المحاكاة ما هي إلا إعادة استعارة وإعادة مصادرة ما استعاره الأوروبيّون من الإسلام. لذا لم ينظر إلى الأنظمة السياسيّة الأوروبيّة المتفوّقة كمرادف لتفوّق المسيحيّة. ومن هذا المنظور، كان الاستغراب المبكّر ذا حدّين، يعمل بشكل متلازم لإبراز التقارب والتشارك، إضافة إلى «إضفاء الإثارة على المسافة والاختلاف»(٤٩). لكن بطرح الإفرنج ـ كما يشير الطهطاوي إلى الأوروبيّين ـ كأنّهم إسلاميّون في عدالتهم وحكمهم، فإنّه كان يهدف إلى جعل أوروبا مستساغة لا منفّرة ومألوفة لا غريبة، لكنّها مختلفة مع ذلك.

هنا تتضح قوّة صلة كارير بالموضوع بمثال الهند التراتبيّة والغرب الفردانيّ:

يعرّف الغربيّ والشرقيّ كلّ منهما الآخر ويبرّره، فصورة الغرب الفردانيّ تجعل العناصر غير الفردانيّة في الهند جديرة بالملاحظة، مثلما تجعل صورة الهند التراتبيّة العناصر الفردانيّة في الغرب جديرة بالملاحظة(٥٠).

مما ورد أعلاه، يمكن القول إنّ صورة أوروبا ذات الحكم العادل والتمثيليّ والخاضع للمساءلة جعلت عناصر الظلم وعدم المساءلة في ولايتي مصر وتونس اللتين كانتا تتمتّعان باستقلاليّة كبيرة في ذلك الوقت جديرة بالملاحظة في عقلي الطهطاوي وخير الدين، مثلما جعلت صورة الحكم غير الخاضع للمساءلة في كلا البلدين المساءلة والحكم التمثيليّ في فرنسا جديرة بالملاحظة. غير أنّ ذلك مختلف عن اعتبار أي من الحالتين مطلقة، في كلّ الأوقات، وممثّلة لِكُلّ أنواع الحكم في الأراضي العربيّة والإسلاميّة، أو حتّى لفرنسا نفسها في القرن التاسع عشر. لكن **اللاتناظر** الذي يسبّبه وجود أطروحة أوروبا ذات الحكم العادل والخاضع للمساءلة ونقيضها للنظام غير العادل أو الخاضع للمساءلة في مصر أو تونس يصبح مؤسلباً لدى الشرقيّين المستغربين، لا الغربيّين المستشرقين(٥١). ويلي هذا اللاتناظر لاتناظر آخر تكون فيه الأطروحة إسلاميّة المصريّين أو التونسيّين، إضافة إلى عدالة الفرنجة و«لا

---

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤، و Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, p. 55.

(٥٠) انظر: Carrier, Ibid., p. 4.

(٥١) يستعير المؤلف هنا مصطلحات «لاتناظر» و«أطروحة» و«نقيض» ويستخدمها كما فعل كريس فولر (Chris Fuller) ونقله: Carrier, Ibid., p. 4.

إسلاميّتهم». يشير اللاتناظر إلى الإعجاب بالآخر ودونيّة الأنا في مجال محدّد ـ التنظيم السياسيّ والإداريّ. ويشير الثاني إلى تملّق الأنا ودونيّة الآخر في مجال الهويّة الدينيّة.

إنّ نوع الاستغراب الملحوظ أكثر في الشرق الأوسط العربيّ، وبخاصّة في أوساط المجموعات الإسلاميّة، وإن لم يكن محصوراً بها، يمكن مقارنته بقواه المحرّكة الداخليّة ومظاهره الخارجيّة بنظرائه الميلانيزيّين وفي المحيط الهادئ، كما يصفهم كارير[٥٢]. ويمكن رسم شعاراته بشكل مقارن:

ـ إنّه تصوير أو تصوير مقابل للأنا، أي «في مقابل. . صورة [صور] مؤسلبة للغرب»[٥٣].

ـ مثلما تمثّل **الكاستوم**، كما اكتشف علماء الأنثروبولوجيا في ميلانيزيا، تشييئاً (Reification) للتقاليد، كذلك أفكار التراث والأصالة والعروبة والحضارة الإسلاميّة. وتعمل هذه المفاهيم، على غرار الكاستوم، كعلامات على الهويّة المنفصلة وكلمات مرور للقبول في عضويّة **النحن** ـ الحياة العربيّة وطريقة الحياة الإسلاميّة.

ـ وهذه الأفكار والمفاهيم، على غرار الكاستوم، هي ما يدعوها كارير «تشييآت في السياق، والسياق. . يتدخّل في الأشكال الاجتماعيّة الغربيّة الاستعماريّة»[٥٤]. وفي هذا السياق تصبح المقابلة مع الآخر وطرق الآخر» أكثر حدّة لتشييء التقاليد أو إعادة ابتكارها. وهكذا، فإنّ مقاومة الاستعمار سواء بقيادة المهدي في السودان، أو الأمير عبد القادر في الجزائر، أو عبد الكريم الخطابي في المغرب، أو عمر المختار في ليبيا، وغيرهم، أو بقيادة القوميّين التحديثيّين بمن فيهم عبد الناصر وبورقيبة وبن بلا تفسّر وتضفى عليها الشرعيّة بتفعيل الاستعارات والتعابير الاصطلاحيّة الدينية، وصياغتها بلغة قرآنيّة. لقد نظر إلى الإسلام باعتباره الحدّ الفاصل بين **النحن** و**الهم**. لكن يجب ألا ننسى هنا أنّ **الآخر** أو **الهم** هو الغازي غير المدعوّ في هذه الحالة. والمطالبون بعباءة الإسلام في بحثهم عن الأنا، هم اليوم الحاملون الأكثر تعبيراً عن التراث والأصالة والشخصيّة الإسلاميّة العربيّة.

ـ ثمة تأكيد على ملاحظة كارير بأنّ «ما بدأ كصورة يمكن أن يكون محقّقاً للذات وأن يصبح واقعاً»[٥٥] في الشرق الأوسط العربيّ كما في بابوا نيو غينيا، فمضغ بذرة

---

(٥٢) Carrier, Ibid., pp. 6-9.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٥) المصدر نفسه.

الفوفل بالنسبة إلى الغينيّين الجدد هو بمثابة امتثال كبير للإسلام والصحوة الإسلاميّة بالنسبة إلى المسلمين على العموم، والإسلاميّين على وجه الخصوص. وقد أظهر بحث إريك هيرش، كما نقله كارير، كيف انتشرت ممارسة مضغ بذرة الفوفل وأصبحت شائعة، بعد أن كانت محصورة بسكّان الساحل. والسبب أنّ الذين شرعوا في مضغ بذرة الفوفل ربطوا ذلك بأساسها الميلانيزيّ مقابل الأوروبيّة، إذ إنّ الأوروبيّين يشربون البيرة ويرفضون بذرة الفوفل. ويرى كارير أنّ انتشار هذه العادة يعني ادّعاء العضويّة في مراكز السلطة في بابوا نيو غينيا. وأخيراً، «في أثناء هذه العمليّة، تعزّزت صورة ميلانيزيا كأرض لبذرة الفوفل وأصبحت حقيقيّة أكثر»[٥٦].

يكمن وجه التشابه بأنّ الإسلاميّين عندما يعرّفون أنفسهم بأنّهم مسلمون متميّزون مقابل غير المسلمين، وعرب مقابل الغربيّين، فإنّهم يسعون داخليّاً وخارجيّاً إلى الانسجام مع الصورة الذاتيّة التي لديهم عن أنفسهم، والصورة المؤسلبة التي كوّنوها عن الغرب، فهم من الناحية الداخليّة، يصيغون حياتهم وفقاً لسنّة السلف الصالح، ويحقّقون تديّنهم في عالمهم الشخصيّ ويسعون إلى تطبيق الدين على أبعاد الحياة الأفقيّة. ومن الناحية الخارجيّة، أصبحت اللحية أو الحجاب أو الجلباب أو الظهور بمظهر متواضع، حتّى إذا كان ذلك بلباس غربيّ، علامات رفض تامّ للتغريب وتسليع الحياة، والنزعة الاستهلاكيّة والماديّة لـ «بيير كاردان» والثقافة المتأثّرة بـ «الكوكا كولا»، فإن تكون مسلماً يعني أن تعيش كمسلم، ومن ثمّ فإنّ مساعي أسلمة المعرفة والعلم والنظام السياسيّ والاقتصاد والمجتمع، واستعادة النموذج المدني من أسفل إلى أعلى.

يجب أن تفهم أنماط الخطاب الاستغرابي عن الغرب أو الديمقراطيّة كخطابات مقابلة للمقاومة، فالخطاب الإسلامي عن الديمقراطيّة أو العولمة يغرس القوة في الأسس الإسلاميّة. ومن خلال ذلك تنشأ الهويّة، وتصنع الحقيقة والواقع وتعاد صناعتها، وترسم حدود التضامن والانقسام ضمن متغيّرات نُسَخ الإسلاميّين المتنافسة عن الإسلام الذي أعيد التفكير فيه. ومن هذا المنظور، لا تكون المظاهر النظريّة الناتجة محايدة أو خالية من القيم، ولا تحمل معها تبريرات وافتراضات الإسلام الذي أعيد التفكير فيه فحسب، وإنّما بصمات مؤلّفيها وممارساتهم المعرفيّة أيضاً. ومن ثمّ حيلة السلطة ـ المعرفة لأي خطاب التي يشرع فوكو في تفكيكها[٥٧]. ومن خلال الخطابات المقابلة، يجعل الإسلاميّون الأنا والآخر قابلين للتمييز وحقيقيّين ومعروفين.

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٥٧) Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.*

يكمن الاختلاف بين الإسلاميّين في تعيين حدود عمليّة إعادة التفكير في الإسلام. وتوضح النقاشات الحادّة التباعد بين الإسلاميّين. وهو يتعلّق بقضايا مثل استراتيجيّات تطبيق نماذجهم للإسلام السياسيّ، مثلاً بوسائل عنفيّة أو سلميّة؛ والطريقة المتبعة في الأسلمة، من أسفل إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل؛ ومكان المرأة في المجتمع ونظام الحكم السياسيّ (إذا كان بوسع النساء قيادة المجتمع أو أن يصبحن قاضيات)؛ والخلافة (قابلية تنفيذها والرغبة فيها)؛ ومصادرة الموضوعات الشعبيّة الغربيّة، مثل هل تنسجم الديمقراطيّة مع روح الإسلام؟.

وبناء على ذلك، يقتضي تفكيك الغرب أو الديمقراطيّة إنتاج الآخريّة. ولا يعني ذلك القول إنّ الإسلاميّين غير متسامحين مع كلّ الآخَريّة. والغاية هي رسم خطّ بين **النحن** و**الهم** من جهة، وعدم السماح بتتويج الحداثة الغربيّة باعتبارها الإطار الشرعيّ الوحيد للهندسة السياسيّة والاجتماعيّة الاقتصاديّة. لذا ليس من المفاجئ أن يقرأ الغنوشي والترابي العولمة بمثابة كَوْكَلة(٥٨). ويستخدم فهمي هويدي، المفكّر والصحافيّ المصريّ المعروف المصطلح نفسه. وهو يستعمل في تأمّله في العولمة منطقاً معكوساً:

هل ترمي الكوكا كولا إلى أن تصبح المشروب المفضّل للجنس البشريّ، فتتقدّم اللائحة المفروضة على البشر من الهمبرغير إلى الجينز وأغاني مادونا وجاكسون؟ بعبارة أخرى، هل تعني العولمة فرض ذوق الغرب ونمط حياته على العالم(٥٩)؟

إنّ تفكيك العولمة باستخدام مصطلح **الكوكلة** قويّ جدّاً. وتستخدم مثل هذه القراءة الرمزيّة الغربيّة ـ كوكا كولا ـ لوصف العولمة لسببين رئيسيّين: **الأول** إنشاء رابطة بين التغريب والعولمة، حيث الأخيرة امتداد للأولى. و**الثاني** استخدام رمز غربيّ للهيمنة الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة لا في العالم الإسلاميّ فحسب، وإنّما في الجنوب أيضاً. ويُنسب لاستعارة الكوكا كولا دور كشف عولمة من، أي لا عولمة الغرب فحسب ككيان متجانس، وإنّما غرب محدّد خاصّ بالشركات الكبرى وأسواق المال، والأهمّ من ذلك ما يخصّ العلمانيّين وحلفائهم في الجنوب(٦٠).

يحمل تفكيك العولمة باعتبارها كوكلة مدلولاً آخر. وهو يتعلّق بالإرادة ورفض

---

(٥٨) مقابلتا المؤلف مع الغنوشي في لندن بتاريخ ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨، ومع الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٤ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(٥٩) فهمي هويدي، «ضد كوكلة العالم،» **الأهرام**، ١٠/ ١٠/ ١٩٩٥، ص ١١.

(٦٠) مقابلتا المؤلف مع الغنوشي في لندن بتاريخ ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨، ومع الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٤ أيار/ مايو ١٩٩٤.

الفناء كهويّة ثقافيّة وتاريخيّة وأخلاقيّة ولغويّة. وذلك في أحد المعاني انشغال وجوديّ غير مخصوص بالإسلاميّين أو المسلمين. وعن طريق الخطاب المقابل، يواجه هذا الانشغال بطريقة ازدواجيّة تفكّك الآخريّة وتنشئ الأنويّة، وبالتالي تفتح حيّزاً جديداً لتوكيد الوكالة كعمل فرديّ وجماعي[٦١]، فالوكالة بالنسبة إلى غيدنز «صفة تحويليّة»[٦٢] أو قدرة مقصودة على العمل، أي «استخدام مجموعة من القدرات السببيّة، بما في ذلك القدرة على التأثير في القدرات التي يستعملها الآخرون». كما إنّها «تتوقّف على القدرة على «إحداث فرق» في حالة عامّة سابقة الوجود أو مسار الأحداث»[٦٣].

الوكالة تتخلّل الخطاب كشكل من أشكال صنع المعرفة وممارستها، لتوكيد واقع العالم المكوّن وتخصيص القيم وتعيينها له. وبعمل ذلك يتحرّك الإسلاميّون بدافع مقاومة السيطرة أو شبحها، وبخاصّة أنّ ذكرى الاستعمار لا تزال حيّة ومحفورة في ذهن ملايين المسلمين. ولا يسعى الإسلاميّون عبر الوكالة والخطاب المقابل إلى تخريب حيل المعرفة ـ السلطة المسيطرة ـ الاستعمار والتغريب ـ وخطاباتها المصاحبة فحسب، وإنّما إلى تحويل الهامشيّة إلى هويّة أيضاً. الروحانيّة والعضويّة في الأمّة مثالان على القيم التي ينسبها الإسلاميّون إلى الهويّة، في المقابل تنسب الماديّة والفرديّة إلى **الآخريّة**. ومن هذا المنظور، الخطاب الإسلاميّ خطاب مقابل ويشكّل مقاومة لقوى الإخضاع ـ مثل العولمة. إنّه خطاب مقابل إذ يبقى مؤطّراً بالخطابات المسيطرة في المئة والخمسين سنة الماضية ـ من القوميّة إلى الديمقراطيّة ـ ومشتبكاً مع الآخريّة في معارك، وبخاصّة في الدائرة الثقافيّة. وهو مع ذلك خطاب يشتمل على صراعات وينتج وكالة جماعيّة تعمل وفقاً لتوران على «تنفيذ عنصر أو أكثر من نظام العمل التاريخيّ وبالتالي تتدخّل بشكل مباشر في علاقات الهيمنة [الغربيّة في هذه الحالة]»[٦٤].

ومن خلال الخطابات المقابلة المقاومة، يسعى الإسلاميّون من إيران إلى السودان إلى تفكيك أشكال المعرفة المسيطرة لتغيير علاقات سيطرة السلطة القائمة محليّاً وإقليميّاً وعالميّاً. كما يسعون إلى تحقيق ذلك بدمج شكل مختلف من أشكال المعرفة في

---

(٦١) يتضح هذا التمييز في الكتابات عن الوكالة الإنسانية والبنية الاجتماعية، والوكيل فرد فاعل بالنسبة إلى غيدنز: انظر Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley, CA: University of California Press; Cambridge [Cambridgeshire]: Polity Press, 1984).

قارن مع آلان توران الذي يمكن أن تكون الوكالة بالنسبة إليه جمعية، انظر: Alain Touraine, The *Self-Production of Society*, translated by Derek Coltman (Chicago, IL: Chicago University Press, 1977).

(٦٢) Giddens, Ibid., p. 15.

(٦٣) وفقاً لغيدنز في: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٤) Touraine, Ibid., p. 459.

ممارساتهم المعرفيّة وصنعهم المعرفة. ومن هذا المنظور فإنّ القواعد التي يسعى من خلالها الخطاب الإسلاميّ المقابل إلى تفكيك الخطاب الغربيّ المسيطر مزدوجة: من الداخل ومن الخارج. يشير **الأول** إلى خطابات الإسلاميّين المقابلة التي تنبع من داخل الخطاب المسيطر في العالم الإسلاميّ. في إيران، ثمة خطاب مقابل للرئيس خاتمي وحلفائه ينبع من داخل الخمينيّة، وهي الخطاب المسيطر. وهذا الخطاب المقابل يتبرّأ من لغة المستكبرين والمستضعفين والشياطين. ويشدّد على لغة المجتمع المدنيّ داخل إيران والحوار مع الغرب. وفي الشرق الأوسط العربيّ، تجنّب العديد من الإسلاميّين، وبخاصّة الإخوان المسلمين والحركات المتفرّعة منها في السودان والأردن منذ الثمانينيّات والتسعينيّات، راديكاليّة سيّد قطب، واستبدلوا بها لغة قرآنيّة معتدلة وتوفيقيّة في لهجتها، وصادروا في الوقت نفسه لغة الديمقراطيّة والمجتمع المدنيّ. ويشبه ذلك إلى حدّ ما كيف نبعت الليبراليّة من داخل النهج المحافظ. ويشير الأخير إلى كيفيّة استجابة الخطابات المقابلة الإسلاميّة للخطاب الغربيّ المسيطر، سواء أكان الموضوع هو الديمقراطيّة أم المرأة. ويلاحظ في هذا الصدد أنّ الإسلاميّين أدركوا، عن وعي أو دون وعي، أنّ الخطاب الغربيّ عن الديمقراطيّة الذي يزيد عمره على ٢٠٠٠ سنة لا يمكن تفكيكه بين ليلة وضحاها.

وبما أنّ خطابات الإسلاميّين المقابلة لا تزال تؤطّرها الرواية المسيطرة، فإنّهم يجرون تسويات معها ومع الغرب. وهذه التسويات إيجابيّة لأنّها تضع الإسلاميّين وغير الإسلاميّين على مسار تحاوريّ وعمليّات التبادل والانضواء المتبادل. والبديل هو العنف الذي لا يحتمله أي منهما أو يستطيع الربح فيه، وبخاصّة الجانب الإسلاميّ. وتظهر هذه التسويات في خطابات الإسلاميّين المقابلة التي تقرّ بأنّ بارامترات خطاباتهم ذات أصول غربيّة. لكن كما يعبّر العديد من المفكّرين الإسلاميّين المبدعين، الاختلاف في الأصول يجب ألاّ يترجم إلى اختلاف في الغايات. ويرى العديد من الإسلاميّين على سبيل المثال أنّ غايات الشورى والديمقراطيّة يتعلّق بالتداول والتمثيل والتشاور.

وثمة مكاسب للإسلاميّين في هذه التسويات أيضاً: فهم يضفون الشرعيّة على خطاباتهم المقابلة، وأشكال المعرفة التي يروّجون لها، وهياكل السلطة التي يتصوّرون أنّها ستنتج عنها. ولعل أكبر المكاسب للإسلاميّين ورواياتهم المقابلة في كلّ ذلك قدرتهم على الازدهار في عالم يسوده الخطاب الديمقراطيّ الغربيّ على سبيل المثال. ومن خلال الخطابات المقابلة، يبدأ الإسلاميّون في الظهور بأشكال مختلفة ويشغلون فضاءات مختلفة. لكن ذلك لا يقول الكثير عن الإسلاميّين وخطاباتهم المقابلة فحسب، وإنّما أيضاً عن طبيعة الخطاب على العموم. الخطاب، مثل الخطاب الديمقراطيّ، ليس نموذجاً ذا بارامترات ثابتة، فحدوده متقلّبة

وتتفاوت قدرته على التحوّل وفقاً للقوى المحرّكة للتاريخ والثقافة والزمن.

تشكّل هذه الخطابات المقابلة جزءاً من سياسة مقابلة ناشئة: للهويّة أو تحديد الهويّة والثقافة والحقوق والاحتجاج الأخلاقيّ ضدّ هويّة حديثة مركّبة. وتتضح هذه الهويّة الحديثة وما بعد الاستعماريّة في الشرق الأوسط العربيّ عبر التنوّعات الاشتراكيّة حتّى أواسط الثمانينيّات وتتواصل عبر الدول القوميّة العلمانيّة. وهي متواطئة في الإقصاء والإخضاع والقمع وسوء التمثيل ونفي الهويّات البديلة، سواء أكانت أنثويّة أم إثنية أم دينيّة. ومثل الهويّة الاستعماريّة، أنشئت الهويّة الحديثة وما بعد الاستعماريّة كهويّة ثابتة وأحاديّة الشكل. ومثل سابقتها الاستعماريّة أيضاً، تدين الهويّة ما بعد الاستعماريّة بوجودها إلى القوّة. لذا لا عجب أن تفكّك الهويّة الحديثة في الخطابات الإسلاميّة المقابلة كقريبة للهويّة الاستعماريّة والنخب الحاكمة كممثّلة لهويّة المستعمرين السابقين. لكن على غرار الهويّات الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة، تبنى الهويّة الجديدة في الخطابات الإسلاميّة المقابلة عبر التباين، أي كما يقول وليام كونولي، «تعزيز الهويّة عبر تشكيل الاختلاف. وإعادة التأكيد الذاتيّ للهويّة عبر إنشاء الآخريّة»[٦٥]. ولهذا التشديد على التباين، مصحوباً بأحاديّة الهويّة والثقافة كما في بعض الخطابات المقابلة الإسلاميّة، القدرة على إنكار حصّة الهويّات الأخرى، الفرديّة والجماعيّة، في الفضاء العامّ أو فضاء المعارضة. وهذا النفي يشكّل خطراً على مستقبل المشروع الديمقراطيّ في الشرق الأوسط العربيّ؛ ولا يزال يفعل ذلك بالتأكيد في الدولة ما بعد الاستعماريّة. وهكذا يرى جوناثان فريدمان توافقاً بين الأحاديّة والسيطرة، أي «ميلاً إلى الاستيعاب في هويّة مسيطرة»[٦٦]. وتشكّل الثقافة والهويّة حقلي ألغام في الشرق الأوسط العربيّ حيث تقع الدول، إلى جانب الفاعلين دون النظام، وخطاباتهم وخطاباتهم المقابلة، في شرك إهمال أو عدم معرفة: طبيعتها الناشئة اجتماعيّاً (مقابل المعطى البدائيّ)؛ وأبعادها الاختياريّة (مقابل الحتميّة)؛ ونتائجها التقسيميّة/التنويعيّة (مقابل التكامليّة/الأحاديّة)؛ ومزاياها المتعدّدة الأبعاد/الديناميّة (مقابل الأحاديّة البعد/الساكنة)[٦٧].

---

(٦٥) William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1991), p. 9.

(٦٦) Jonathan Friedman, «Order and Disorder in Global Systems: A Sketch,» *Social Research*, vol. 60, no. 2 (Summer 1993), pp. 205-234 and esp. 210.

(٦٧) Yosef Lapid, «Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory,» in: Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil, eds., *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Critical Perspectives on World Politics (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1996), p. 7.

يرتبط نشوء سياسة الهويّة والثقافة بالطبيعة التجزيئيّة للهويّة في أواخر الحداثة. وقد أدّى تشديد مشاريع الحداثيّين الأحاديّة والمسيطرة إلى نشوء سياسة مقابلة نتج منها انفجار الأصوات الخاضعة أو المهمّشة سابقاً، وانبعاث الصراعات والتضامنات للتشديد على تميّز هويّاتها واللغات، والتواريخ والثقافات التي تدعمها. ويرى ستانلي أرونويتز أنّ هذه الصراعات والتضامنات (حركات اجتماعيّة جديدة ـ سكّان محليّون، ومجموعات إثنيّة، ودعاة الحفاظ على البيئة، ومجموعات الجنسيّين المثليّين، والنساء، والملوّنين) التي تحدّد موقعها في **فضاءات التمثيل** تتقاطع في الإحلال(٦٨). والإحلال ماديّ (مثل الفقر والهجرة، الخ) وعاطفيّ (مثل الأزمة وخيبة الأمل، والانهيار). وتتقاطع هذه الصراعات في الصراع من أجل العدالة الاجتماعيّة و«الفضاء المعارض والبديل»(٦٩). ربما تتفاوت الدلالات، لكنّ هذه الهويّات تهدف في الجوهر إلى إزالة الاغتراب(٧٠)، أو إزلة الأحاديّة(٧١)، أو مجرّد الاعتراف(٧٢). ووفقاً لـ نانسي فريزر، مع حلول تخيّل سياسيّ جديد مع سابقه الاجتماعيّ، تراجعت الصراعات المستندة إلى الطبقة والمتركّزة على المصالح التي تحدّدها إعادة التوزيع الاجتماعيّ الاقتصاديّ أمام الصراعات المستندة إلى الجندرة أو العرق الساعية إلى الاعتراف الثقافيّ. وبناء على ذلك، فإنّه بفضل الإحلالات **ما بعد الاجتماعيّة** «تحل السيطرة الثقافيّة محل الاستغلال باعتبارها الظلم الأساسيّ. [كما] يحلّ الاعتراف الثقافيّ محل إعادة التوزيع الاجتماعيّة الاقتصاديّة كعلاج للظلم وهدف للصراع السياسيّ»(٧٣).

يلتقط فريدمان جوهر الإحلال في عالم معولم من دون الاختلاف كثيراً عن فريزر، حيث يرى أنّ الحداثة كهويّة ـ فضاء في أزمة(٧٤). وقد أيقظت هذه الأزمة، المتجسّدة في خيبة الأمل من الحداثة، الميول الثقافيّة وملحقات الهويّة الجماعيّة. وهكذا تصبح الحداثة، وسط الأزمة الاجتماعيّة الاقتصاديّة الحادّة التي تكبت توسّعها، غير قادرة على تقديم بضائع مثل التنمية والحراك وتحقيق الذات والاعتقاد بالمستقبل نفسه،

---

(٦٨) Stanley Aronowitz, *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements* (New York: Routledge, 1992), p. 8.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(٧٠) R. Felix Geyer, ed., *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*, Contributions in Sociology; no. 116 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996).

(٧١) Friedman, «Order and Disorder in Global Systems: A Sketch,» p. 210.

(٧٢) Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (New York; London: Routledge, 1997).

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(٧٤) Friedman, Ibid., pp. 216-219.

أي اليقين[٧٥]. والنتيجة مزدوجة، أدّت أزمة الحداثة نفسها عند أحد المستويات إلى أزمات في الشخصيّة. ومن ثمّ بحث الأفراد عن ملاذ في الأنوية بدلاً من الأنويّة الفرديّة: «يفقد الموضوع مشروعه الذاتيّ ويصبح معتمداً بصورة متزايدة على الآخرين المهمّين»[٧٦]. وذلك شبه انقلاب تقريباً، أو تحدّ على الأقل لعمليّة التحديد التي ترجمت في العديد من أنحاء العالم، وبخاصّة في الشمال، إلى «فصل الموضوع عن المعنى المحدّد اجتماعيّاً»[٧٧]. وعلى مستوى آخر، فإنّ هذا البحث عن المعنى والملاذ الاجتماعيّ الذي حفزته أزمة الحداثة يشير إلى بدء «البحث عن هويّات بديلة»[٧٨].

في الشرق الأوسط العربيّ، عنى هذا البحث عن هويّات بديلة العودة إلى أشكال التماهي مع أشكال النزعة التقليديّة التي أعيد التفكير فيها ومع الهويّات الجماعيّة والتخصيصيّة. وبالتالي، فإنّ سياسة الهويّة جوهريّة بالفطرة ويمكن التقاطها من الروايات الإسلاميّة وغيرها. وينطبق ذلك على معظم روايات الهويّة إن لم يكن كلها. وتنخرط روايات الإسلاميّين وخطاباتهم المقابلة هذه، على سبيل المثال، في مبارزات نظريّة مع الهويّة المسيطرة الداخليّة (مع المتغرّبين) والخارجيّة (مع الغرب المسيطر). وفي هذه المبارزات لا يعبّرون عن النزعات الجوهريّة فحسب، وإنّما عن المصالح المشتركة والمشاعر السياسيّة الناتجة عن الحرمان من السلطة والإخضاع والتهميش، وكلّها تحتّم الانخراط في السياسة والمقاومة وتضفي الشرعيّة عليه. وتساعد تجربة إخضاع مؤلّفيها وإبعادهم في توفير الشرعيّة العاطفيّة لروايات الهويّة والخطابات المقابلة لأنّ جوهريّتها تضفي عليها جاذبيّة نفسيّة[٧٩]. وتركّز روايات الهويّة الإسلاميّة على الغرب أو أجهزة السلطة الغربيّة، وبخاصّة كمسيطر ثقافيّ. لذا تستهدف هذه الروايات/ الخطابات المقابلة هذه السيطرة التي تعني الأحاديّة وفقاً لـ فريدمان، أي «ميل إلى الاستيعاب في الثقافة المسيطرة» و«تحديد مرتبة الهويّات بالنسبة إلى المسيطر»[٨٠]. وتهدف روايات الهويّة والخطابات المقابلة الإسلاميّة إلى إبطال هذه التراتبيّة للهويّات والثقافات وكسب الأوليّة على الهويّة الثقافيّة المسيطرة أو التكافؤ معها على الأقل.

ولعل ذلك هو السياق الأهمّ الذي يجب أن يحدّد ضمنه موقع أنماط الخطاب

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٧٩) انظر: D. C. Martin, «The Choices of Identity,» *Social Identities*, vol. 1 (1995), pp. 5-20.

(٨٠) Friedman, Ibid., p. 210.

الاستغرابيّ، فاستغرابهم خطاب مقابل بشكل رئيسيّ. وفي صلب هذا الخطاب المقابل ما يدعوه حسن حنفي **الجدل التاريخيّ المستمر بين الأنا والآخر**، حيث يسعى المسيطر عليه إلى إعادة توكيد هويّته مقابل إضفاء الذاتيّة على المسيطر وإخضاعه[٨١]. ويُرجع حنفي نشوء الاستغراب إلى مواجهة التغريب[٨٢]. ويلاحظ أنّ علامات هذا التغريب موجودة في كلّ مكان ـ الثقافة وأنماط الحياة واللغة من خلال الاستعارة، وبالتالي إدخال الكلمات المستحدثة والكلمات المستعارة بالترجمة. إذاً ساهمت عمليّة التغريب هذه مساهمة كبيرة لا في تهجين الثقافات العربيّة ما بعد الاستعمار وإنّما الهويّات أيضاً. وقد لقيت هويّة ما بعد الاستعمار الهجينة مقاومة من روايات الهويّة الإسلاميّة بالإضافة إلى العلماء المتعاطفين مع رواياتهم مثل حنفي. وروايات الهويّة هذه متجذّرة في أصل ثابت وثقافة خاصّة وتخصيصيّة، أي ضمن إطار ثقافيّ نسبيّ. وهكذا يساوي حنفي علامات التغريب بأزمة الهويّة. وبحسب كلامه فإنّ علامات التغريب «تهدّد استقلالنا الحضاريّ»[٨٣]. وهو يرى أزمة الهويّة هذه في الأساليب المعماريّة الهجينة في المدن العربيّة مثلاً ما يجعلها خالية من الهويّة فاقدة أي إحساس بالانتماء. وبتعبير بسيط، هذه المدن العربيّة الفاقدة للهويّة ليست من الماضي أو الحاضر، ولا من هناك وهنا: «فلا هي تقليديّة ولا هي حديثة ولا هي عمليّة ناتجة من مقتضيات بيئيّة»[٨٤]. وبسبب هذا الافتقار للهويّة، فإنّ التغريب، بوصفه استراتيجيّة لإضفاء الذاتيّة والإخضاع، يعمل على زيادة حدّة الصراع من أجل الاستقلال الحضاري والاعتراف. وتشكل الخطابات الإسلاميّة المقابلة وروايات الهويّة جزءاً لا يتجزّأ من هذا الصراع. ويلاحظ حنفي:

كما غاب الزي الوطني وبدأ ردّ الفعل بالزي الإسلاميّ، واللحية والجلباب كأحد مظاهر التمسك بالهوية. . وكلما زاد التغريب في أساليب الحياة، زاد التمسّك بالزي الوطنيّ أو الإسلاميّ كردّ فعل، كما حدث في الثورة الإسلاميّة في إيران ولدى الجماعات الإسلاميّة المعاصرة في مصر، والتمسّك بالطبّ النبويّ في مواجهة الطبّ الحديث، وبعلوم القرآن في مواجهة العلوم الحديثة[٨٥].

يتكرّر التغريب بصفته موضوعاً مركزيّاً في روايات الاستغراب عن الهويّة. وهو

---

(٨١) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية، [د. ت.])، ص ٢٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨٥) المصدر نفسه.

يتغلغل في قضية الهويّة التي يعتبرها حنفي مشكلة حضاريّة[٨٦]. وينظر إلى التغريب باعتباره امتداداً للاستعمار ـ الاستعمار عبر التغريب. ومن خلاله والخطابات الحداثيّة التي تدعمه، يتمّ تشكيل الهويّة في الغرب فضلاً عن «آخريه». ويتقاطع الاستعمار والتغريب في محاولة «طمس معالم الهويّة العربيّة الإسلاميّة»[٨٧]، وهو ما جسّده الاستعمار الفرنسيّ في شمال أفريقيا. وإذا كان التقسيم الجغرافي للأراضي العربيّة لا يزال الميراث الأبرز للاستعمار، فإنّ التقسيم المكانيّ للثقافة هو ميراث التغريب. ويمكن إظهار الأخير في المختبر الأيديولوجيّ، بالنسبة إلى حنفي، بفضل طوفان النزعات الغربيّة، وتأثيراتها التقسيميّة في الشرق الأوسط العربيّ. ويعبّر عن ذلك بقوله، «كما تحوّلت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية «للغير» وامتداد لمذاهب غربية اشتراكيّة ماركسيّة، ليبراليّة، قوميّة، وجوديّة»[٨٨]. والفرضيّة اللازمة هي فقد «الوحدة الثقافيّة القوميّة»، وبالتالي «البحث عن الأصالة»[٨٩]. وعلى غرار روايات الهويّة الإسلاميّة، فإنّ رواية حنفي صحيحة في محاولتها المحاجّة لصالح الاعتراف بخصوصيّة الهويّة العربيّة الإسلاميّة. لكنه غير مصيب في عدم الاعتراف بتعدّد الأطر المرجعيّة الثقافيّة المتاحة أمام الهويّة العربيّة الإسلاميّة ما بعد الاستعمار. الهويّة، مثل الثقافة، عضويّة حيّة. وكلاهما عالق في **الهنا** و**الآن** بقدر ما هما عالقان **بالهناك** و**الأمس**؛ ويحملان سمات من ثقافتي المستعمَرين والمستعمِرين السابقين؛ وكلاهما ممزّق بين أشكال البدائيّة والحداثة وضروبهما. وربما عندئذ سيتكثّف البحث عن أصالة أو هويّة عربيّة إسلاميّة ثابتة، كما يسمّيها حنفي وعديد من الإسلاميّين الآخرين، أي هويّة معزولة عن تأثيرات الآخر، بدلاً من إنهاء مخاطر هويّة ما بعد الاستعمار في الشرق الأوسط العربيّ. الشرق الأوسط العربيّ ليس جزيرة، لا بدّ من الاعتراف بتعدّد المراجع بالإضافة إلى تأثيرات الآخر.

وبناء على ذلك، فإنّ اعتبار التعدّديّة الثقافيّة أو تعدّد الأيديولوجيّات ممراً لثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا، كما يقول حنفي، ارتداد إلى مشاريع **الأمّة المتخيّلة** الأحاديّة التي فرضتها أنظمة ما بعد الاستعمار على شعوب الشرق الأوسط العربيّ باسم الوحدة القوميّة، أو الاشتراكيّة العربيّة، و«البورقيبيّة»، أو البعثيّة. ثمة مجال للتعرّض إلى ثقافة الآخر طالما تكيّفت مع الخصوصيّة الثقافيّة (الأفكار) أو الخصوصيّة البيئيّة (التقانة). ولا يمكن الدفاع عن أي هويّة تستعير التقانة الغربيّة وتحجر نفسها تماماً عن

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٨٩) المصدر نفسه.

التأثيرات الثقافيّة القادمة من أوروبا أو أمريكا الشماليّة. كما إنَّ إنكار التعدّديّة الفكريّة أو الثقافيّة الذي تتميّز به بعض روايات الهويّة الإسلاميّة ومقولة حنفي نفسها لكنها لا تقتصر عليهما، لم يعد قابلاً للتطبيق في عالم معولم، فحركة الأفكار والأشخاص عبر الحدود لا تتحدّى الحدود القطريّة والثقافيّة فحسب، وإنّما تساهم أيضاً في شكل من أشكال الثقافة عبر القوميّة، وتمكّن هذه الثقافة عبر القوميّة من تشكيل التضامنات العالميّة وحركات الاحتجاج الأخلاقيّ حول القضايا التي تهمّ الإنسانيّة كافّة. كما إنَّ التعدّديّة الثقافيّة أو الفكريّة ليست بالضرورة مرادفة للتغريب الثقافيّ ما لم يتمّ تجاهل الخصوصيّة الدينيّة أو اللغويّة على سبيل المثال. وفي حين أنّ «التغريب نوع من الاغتراب»[٩٠]، ولا سيما عندما يدعم مشروعاً للحداثة يهمل الخصوصيّة، فإنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ بعض علامات النزعة الغربيّة محتومة وغير مستساغة على السواء. ويقرّ حنفي بمخاطر الوقوع في شراك الانعكاسيّة، أو ما يسمّيه الانغلاق على الذات ورفض كلّ مساهمة «للغير»[٩١]. لكنّ روايته للهويّة تتميّز بالأحاديّة بوضوح، ولا تشير على العموم إلى كيفيّة التوفيق بين استعادة ما يعتبره هويّة عربيّة إسلاميّة ثابتة وغير متمايزة وبين تأثيرات «الغير».

يشكّل هذا النوع من روايات الهويّة خطراً على مستقبل المجتمع المدنيّ الديناميّ بالإضافة إلى الحكم الصالح في الشرق الأوسط العربيّ، إذ يبدو أنّ مخاطر هويّة ما بعد الاستعمار تمنع التعدّد، والتعدّديّة بصورة ضمنيّة. ويبدي حنفي احتقاره لما يدعوه البؤر الثقافيّة[٩٢]، ويوحي عن طريق الاستعارة المجازيّة بأنّها تثقب الكل العضويّ للثقافة العربيّة الإسلاميّة. ويربط اعتناق الأيديولوجيّات الغربيّة بالتبعيّة والفرقة، فهذه البؤر الثقافيّة التي تظهر نفسها في العديد من التجمّعات بما فيها الأحزاب السياسيّة لا تقسّم الكلّ العضويّ فحسب، وإنّما تؤدّي أيضاً إلى الابتعاد عن الذات[٩٣]. هنا يمكن تخطيء رواية الهويّة التي يقدّمها حنفي على خلفيّتين، فهي تحدث إقصاءات جديدة فيما تنادي بتضامن الأمة ووحدة ثقافتها وهويّتها. وتحبط محاجّته لإبطال الاغتراب والتحرّر بالوقوف ضدّ الشموليّة والقمع لكسب الحريّات الأساسيّة ـ وهي من التحدّيات السبعة التي تواجهها الأمّة كما يقول[٩٤]، فالحكم الصالح لن يتحقّق ما لم تتوافر حرية الفكر والتجمّع والتنظيم أمام الجميع. لذا، فإنّ

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٩٣) المصدر نفسه.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

استبعاد هذه البؤر الثقافيّة لأنّها تهدّد وحدة الثقافة أو الأمة لا ينسجم مع الأهداف التحرّريّة للديمقراطيّة أو الإسلام. وتواجه الأهداف التحرّريّة لسياسة الهويّة والاحتجاج الأخلاقيّ تحدّي إنشاء مساحات يحدث فيها تماهٍ جزئيّ مع «الغير»، وبخاصّة من الغرب، بدلاً من إغلاقها، بالإضافة إلى بناء التضامنات والتفاوض على السمات المشتركة مع الآخريّة في الداخل والخارج. وسيبقى ذلك الاختبار الكاشف للبحث عن الديمقراطيّة والمجتمع المفتوح في الشرق الأوسط العربيّ.

مع ذلك، يرمي الاستغراب كخطاب مقابل إلى أن يكون ممارسة تحرّريّة للمعرفة. وهو يسعى، بالنسبة إلى حنفي، إلى مقاومة التغريب بنبذ مركّب النقص الناتج من عمليّة الخضوع الطويلة للاستعمار الغربيّ، للتشديد على الوكالة وإعادة تحقيق الاستقلاليّة واستعادة الهويّة. لذلك فإنّ التحرّر من ذلك المركّب، ومن الاغتراب، والاستعمار، والتغريب ينطوي على جدل متواصل بين الأنا والغير؛ وبين قوى السيطرة وقوى التحرّر المقابلة؛ وبين الاستشراق والاستغراب[٩٥]. وتعطي هذه المهمّة التحرّريّة الاستغراب جاذبيّته الأخلاقيّة وتثبّته كخطاب مقابل واستراتيجيّة للاستقلال. ويلاحظ حنفي أنّه يوجد في لبّ الصراع بين الأنا والغير عدم اكتمال المشروع التحرّريّ للاستقلال عن الاستعمار. لذا، لم يتغيّر الكثير في سلطة العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر السابق، فلا يزال الأخير يسعى إلى محاكاة الأول، في حين يبقى الشريك الأدنى في علاقة السلطة بين الاثنين. ويكون الأول مسيطراً، في علاقة السلطة هذه، والأخير تابعاً، أي علاقة المركز والأطراف أو السيّد ـ العبد كما يعبّر عنها حنفي. ويرى حنفي أنّ ما ينتج من أفكار التفوّق والدونيّة المتعلّقة بعلاقة السلطة هذه، هو ما يدعوه عقدة تاريخيّة في صراع الحضارات[٩٦]. وبناء على ذلك، الاستغراب، بالنسبة إلى حنفي، ضرورة ملحّة يرمي إلى استكمال التحرّر من الاستعمار والاستعمار الجديد[٩٧]. وهو يقوم بذلك عن طريق «الانتقال من التحرّر العسكريّ إلى التحرّر الاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ، وقبل كلّ شيء، التحرّر الحضاريّ»[٩٨].

وهكذا يعتبر حنفي الاستغراب نقيضاً للاستشراق[٩٩]، فقد استمدّ الاستشراق مرجعيّته من التحالف مع هياكل السلطة في الغرب، كما في أثناء الحقبة الاستعماريّة عندما ازدهر ازدهاراً هائلاً ومن خلال الاستشراق، كممارسة معرفيّة وخطاب:

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٣٣.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

أخذ الغرب دور **الأنا**، فأصبح ذاتاً، واعتبر اللاغرب هو الآخر موضوعاً، فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبيّ للآخر الأوروبيّ، علاقة **الذات** الدارس بالموضوع المدروس. وكان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الأنا الأوروبي مركّب عظمة من كونه ذاتاً دارساً كما نشأ لدى الآخر اللاأوروبي مركّب نقص من كونه موضوعاً مدروساً. أما في الاستغراب، فقد انقلبت الموازين، وتبدّلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارس اليوم[١٠٠].

غير أنّ حنفي يرى أنّ الاستغراب لا يرمي إلى السيطرة أو الهيمنة، مثلما استُخدم الاستشراق منذ القرن التاسع عشر، بل يسعى إلى النديّة والتكافؤ[١٠١]، وذلك على الرغم من الاستغرابات الشوفينيّة والتفوّقيّة للإسلاميّين المعاصرين والثورة الإسلاميّة في إيران. ويعزو حنفي شوفينيّة الاستغراب إلى النزعة الدفاعيّة في وجه الشوفينيّة والتفوّق الملازم للثقافة الغربيّة، ملاحظاً أنّ «خير وسيلة للدفاع الهجوم»[١٠٢]. ويدفع حنفي هذه المقولة خطوة إلى الأمام، فنظراً إلى أنه يرى في الثقافة الغربيّة مركزيّة عنصريّة صريحة أو ضمنيّة[١٠٣]، فإنّه يعتبر الاستغراب تصحيحاً للاستشراق والمركزيّة الأوروبيّة. وبالتالي، تُفصَل التواريخ والحضارات غير الأوروبيّة عن أوروبا التي يعمّم تاريخها وحضارتها باعتبارها تاريخاً وحضارة للإنسانيّة[١٠٤]. لذلك «يهدف علم الاستغراب إلى إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء. تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانيّة هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربيّة»[١٠٥]، بل «يبدأ تاريخها [الشعوب اللاأوروبيّة] منذ حضور المستعمر، فالتاريخ هو تاريخ المعرفة بالموضوع وليس تاريخ الموضوع كما يعرّف نفسه»[١٠٦]. وعلى نحو ذلك، فإنّ استراتيجيّة الاستغراب للتحرّر والاعتراف تطرد المركزيّة الأوروبيّة من المركز باستجواب فرادة النموذج الأوروبي[١٠٧]، أي احتكاره **الحقيقة**.

---

(١٠٠) المصدر نفسه.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١٠٣) المصدر نفسه.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

المركزيّة الأوروبيّة، بالنسبة إلى حنفي، دليل على أنّ مزاعم العقلانيّة المحايدة للعقل الإنسانيّ وموضوعيّته التي حكمت ممارسات المعرفة الغربيّة منذ عصر التنوير جوفاء. وهو يرى أيضاً أنّ «الأنا» الأوروبيّة تمكّنت تحت ستار الحياد والموضوعيّة من إخفاء تحيّزها وذاتيّتها(١٠٨). مع ذلك، فإنّ زعم حنفي بأنّ ترجمة الاستغراب للغرب قادرة على أنّ تكون أكثر حياداً وموضوعيّة منحازة: «إن «أنا» الاستغراب أكثر نزاهة وموضوعية وحياداً من «أنا» الاستشراق»(١٠٩)، فمن الصعب التوصّل إلى الحياد ضمن ممارسات المعرفة المشبعة بالقيم والأسسيّة. وعلى الرغم من عدم تماسك تحليل حنفي للاستغراب وتحيّزه، فإنّه يبحث أساساً عن «إنسانيّة جديدة»(١١٠) تمكّن اللاغرب من النهوض من انعدام الهويّة والخضوع وتحقيق قدراته وجعل الغرب يدرك حدوده، مثلاً عبر ما بعد الحداثة والحركة النسويّة. لكن ثمة شرط مسبق لما بعد حالة الاستغراب ـ الاستشراق وهو تكافؤ ثقافات الغرب واللاغرب وهويّاتهما، وتحديداً الثقافة والهويّة العربيّة الإسلامية.

يتبيّن مما تقدّم أنّ عناصر الشوفينيّة، وتشكيل الذاتيّة والآخريّة المنسجمتين مع أي انقلاب للاستشراق، والمقاومة، والنزعة الدفاعيّة تميّز جميعاً أنماط خطاب الاستغراب الإسلاميّ التي تُبحث أدناه. مع ذلك، فإنّ أنماط الخطاب هذه تمثّل، على الرغم من جوهريّتها، خطاباً مقابلاً يرمي إلى التشديد على الفاعليّة والحصول على الاستقلاليّة والاعتراف.

رابعاً: تصوّرات الغرب والديمقراطيّة في الخطابات الإسلاميّة

إنّ الانتقادات الإسلاميّة للديمقراطيّة ليست جميعاً أصيلة، بل إنّ بعضها مألوف أكثر مما يشيع إدراكه. وقد أنتج الغربيّون من مختلف الضروب السياسيّة بالإضافة إلى علماء وفلاسفة غربيّين أكثر انتقادات الديمقراطيّة شمولاً. لكن لعل الجديد هو الطريقة التي أصبحت فيها الانتقادات الإسلاميّة تفاسير للغرب. الغرب كما تشير المرنيسي «هو أرض الغريب (الأجنبيّ). . وللغرابة دلالة مكانيّة قويّة جدّاً، إذ إنّ الغرب هو المكان الذي تغرب فيه الشمس وينتظر الظلام»(١١١). ولبّ كتاب **الاستشراق** لسعيد هو كيف تشكّل الاستشراقات عن الشرق والشرقيّ موقع الغرب

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٢ و٧٦.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١١١) Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, translated by Mary Jo Lakeland (London: Virago, 1991), p. 13.

للاستعلاء الثقافيّ، والتشكيلات النظريّة التي تحدّد علاقة الأنا ـ الآخر من خلال الصور والقوالب النمطيّة والرسوم الكاريكاتوريّة للآخر[١١٢]. والنتيجة ليست فقط نظاماً للمعرفة ذا مجموعات منسجمة من الخطابات الجوهريّة والحتميّة التي تحدّد الأنا المتفوّقة ثقافيّاً وسياسيّاً مقابل الآخر المتخلّف ثقافيّاً وسياسيّاً، وإنّما أيضاً استراتيجيّة للتفوّق في المكانة الذي يحدّد علاقات السلطة للغرب المسيطر على الشرق.

وثمة مكوّنان حاضران في استشراق سعيد لهما نظيران في الترجمات الإسلاميّة للغرب، وبقدر ما تظهر هذه الترجمات ميولاً جوهريّة معكوسة، فإنّها تعادل شكلاً من أشكال **الاستغراب** أو **الاستشراق المعكوس**[١١٣]، يتعلّق **الأول** بالميل إلى التباين الإيجابيّ بغية تسليط الضوء على الاختلاف والتقابل: «فالاستشراق في النهاية رؤية سياسيّة للواقع الذي تروّج بنيته للاختلاف بين المألوف (أوروبا، «الغرب»، «النحن») والغريب (المشرق، الشرق، «الهم»)»[١١٤]. ويتعلّق **الثاني** بتمثيل الشرق كجوهر لازمنيّ: «نظام مغلق تكون فيه الأشياء على ما عليها لأنّها ما هي عليه، لمرة واحدة، على الدوام، لأسباب وجوديّة لا يمكن أن تزيحها أو تبدلها أي مادّة تجريبيّة»[١١٥].

لا يرمي الإسلاميّون عبر أنماط خطابهم الاستغرابيّة إلى إنشاء نوع السيطرة التي حقّقها الغربيّون من خلال صنع معرفة أكثر بنيويّة ومأسسة عن الشرق، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمراكز المختلفة للسلطة السياسيّة والعسكريّة والماليّة، فذلك النوع من الهيمنة، أي الهيمنة في معناها الطقسيّ: العسكريّة والمعلوماتيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بعيد عن متناول الإسلاميّين، وكثير منهم على هوامش السلطة السياسيّة في بلادهم، وبخاصّة النهضة والإخوان. أما من كان منهم في مركز السلطة بدلاً من الهامش، مثل الجبهة، فقد همّشتهم القوى الدوليّة الخارجيّة عبر الحظر واغتيال شخصيّاتهم في وسائل الإعلام. وهكذا في حين جاء الاستشراق الأوروبيّ نتيجة مرح المعنويّات والجرأة والنزعة الهجوميّة، فإنّ أنماط خطاب الاستغراب الإسلاميّ هي نتاج فتور المعنويّات والضعف والنزعة الدفاعيّة، وأهدافها هي:

١ ـ مواجهة ما يرون أنّه غزو ثقافيّ غربيّ بغزوهم الفكريّ. وهم يرون الغزو

(١١٢) Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*.

(١١٣) انظر: Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), p. 10.

(١١٤) Said, Ibid., p. 43.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الغربيّ استشراقيّاً واستهزائيّاً وعدائيّاً[١١٦]. وخلافاً للغزو الغربيّ الخارجيّ، فإنّ غزوهم داخليّ، ويتخذ شكل الصحوة التي تأمل بتحرير العقل المسلم والأمة من أزماتهما؛ وإثبات الذات بإعادة بناء روابطها بالماضي ـ الأصالة والتراث ـ وتنبيه الأمة إلى العيوب الموجودة في فئات الحداثة الغربيّة: الديمقراطيّة والاشتراكيّة والعلمانيّة والماديّة.

٢ ـ الردّ بحدّة على من ينتقصون من المنهج الإسلاميّ بإظهار قوّته ومناسبتها وتفوّقه الأخلاقيّ.

٣ ـ تسويق الادّعاء المحقّ ـ إذ إنّ الإسلاميّين سياسيّون أيضاً ـ للمشروع الإسلاميّ في الشؤون العامّة في محاولته تشييء نهضة الأمّة بمنهج إسلاميّ، وهي مهمّة تتطلّب كشف المشاريع المنافسة.

٤ ـ عكس علاقات السلطة المهيمنة مع الغرب، في مجال الأفكار على الأقل بإظهار تماسك المنهج الإسلاميّ واكتماله واحتمال امتلاكه الحل والإجابات عن الديمقراطيّة الغربيّة والنزعة التطوّريّة.

ولإظهار صلاح المنهج الإسلاميّ، يجب إظهار نظام الشورى قادراً على القيام بشيئين في صلب المسعى الإسلاميّ لتفعيل التجدّد: الاحتفاظ والتجاوز[١١٧]. وينسجم ذلك مع صيغة الترابي التي تعرّف الدين بأنّه الثبات والتطوّر[١١٨]. ويتعلّق التصوّر الإسلاميّ للديمقراطيّة بالولاء لأصول الإسلام، وفي الوقت نفسه استيعاب

---

(١١٦) ترتبط فكرة الغزو الثقافي ارتباطاً وثيقاً بالاستشراق. ويولي الإسلاميون اهتماماً شديداً لقضايا المعرفة وصنع المعرفة ونظرية المعرفة. ويرتبط ما يدعى تأصيل المعرفة بمسعاهم لأسلمة مجتمعاتهم، ويشكّل التعريب فيها مكوّناً مهمّاً. وقد عبّر عن فكرة استهزاء الاستشراق وعدائيّته العديد من الإسلاميّين الذين قابلتهم في القاهرة مثل صلاح سلطان بتاريخ ٣٠ آذار/ مارس ١٩٩٤ ومأمون الهضيبي بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وأحمد سيف الإسلام البنا بتاريخ ٧ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وصلاح مقصود بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وحبيب مكني في باريس بتاريخ ٥ نيسان/ أبريل ١٩٩٣، وفي لندن راشد الغنوشي بتاريخ ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٣وعز الدين عبد المولى بتاريخ ١٧ آذار/ مارس ١٩٩٤، وفي عمّان إسحاق أحمد الفرحان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢ وأبو بكر جميل بتاريخ ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وبسام العموش بتاريخ ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وعبد اللطيف عربيات بتاريخ ١٨ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ ومحمد عويضة بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤، وفي الخرطوم حسن الترابي بتاريخ ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٤ والتيجاني عبد القادر حميد بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١١٧) الصياغة الأصليّة للغنوشي هي التطور يساوي الاحتفاظ والتجاوز. انظر: راشد الغنوشي، **من الفكر الإسلامي في تونس** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٣٣ ـ ٤٨.

(١١٨) حسن الترابي، «الدين الثبات والتطور،» في: حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٧)، ص ١١٩ ـ ١٢٦.

القيم الإيجابيّة للديمقراطيّة الغربيّة: وبالتالي الاحتفاظ. ويتعلّق أيضاً بنبذ وتجاوز العقائد اللاأسسيّة ذات الأساس الدينيّ المعادية للاستعارة بالإضافة إلى نبذ العناصر الديمقراطيّة التي تتعارض مع أصول الإسلام، مثل العلمانيّة، وتجاوز غير الملائمة للمنهج الإسلاميّ ـ بسبب عدم التوازن بين الماديّ والروحانيّ في الديمقراطيّة.

تستخدم أنماط الخطاب الاستغرابيّ فئات التقاليد. بالمقابل، يدين الاستشراق الغربيّ بديناميّته إلى الحداثة والعقلانيّة اللتين تسهّلان رسم الحدود بين جوهر أوروبا المتطوّرة والمتقدّمة وجوهر الشرق المتخلّف. وهكذا، فإنّ الأخلاق هي الفئة الأكثر سيطرة في الأدب الاستغرابيّ، فبالنسبة إلى الإسلاميّين، لا يكون كاملاً أي مخطّط اجتماعيّ واقتصاديّ وسياسيّ متسم بالصواب من دون الصواب الأخلاقيّ. وفي الترجمات التي يقدّمها الإسلاميّون الذين أجريت مقابلات معهم للغرب وديمقراطيّته، ثمة ثلاثة أبعاد متعلّقة بالأخلاق تجعل النموذج المثاليّ الغربيّ غير جدير بالمحاكاة: الشذوذ [الجنسيّ]؛ والميول الاستعماريّة والإمبرياليّة؛ والماديّة.

أولاً، تظهر المبادرات التشريعيّة في قليل من البلدان الغربيّة، وتحديداً المملكة المتحدة والولايات المتحدة، في ما يتعلّق بقضايا حقوق مجموعات الشاذّين الجنسيّين والسحاقيّات في المجتمع أو القوّات المسلّحة بشكل متكرّر في المقارنات بين الشورى والديمقراطيّة، فمعظم الإسلاميّين الذين أجريت معهم مقابلات يذكرونها كمثال عن الاختلاف والبعد بين الديمقراطيّة الغربيّة والديمقراطيّة في المنظور الإسلاميّ، فمنح حقوق لهذه المجموعات يفسّر دائماً كتحدّ للفطرة. ومثل هذه الديمقراطيّة من المنظور الإسلاميّ مقابلة لله لأنّها تنتهك عقوبات الله لأنّها تحرّم ما حلّله. والتحليل والتحريم يقعان خارج الولاية القضائيّة للبشر في نظام الشورى. وهم يرون أنّ الإنسان لا يكون جديراً بالتكريم الذي منّ الله عليه به بتشريع الشذوذ الجنسيّ.

وفقاً لكلام إسلاميّ سودانيّ شابّ من الحركة الطالبيّة المنتمية إلى الجبهة: «الغرب يخدع نفسه بأنّه متفوّق بالقنبلة، وبتقانته العالية ومشيه على القمر؛ إنّه متدنّ أخلاقيّاً على الرغم من مزاعمه الديمقراطيّة»[(١١٩)]. من الطبيعيّ ألا يتصوّر الإسلاميّون الأخلاق خارج إطار ماورائيّ أو تنوّع المعايير الأخلاقيّة. وبالنسبة إلى إسلاميّ آخر:

كيف يمكن فصل الديمقراطيّة عن الأخلاق؟ كيف يمكن أن يأخذ القادة وممثّلو الشعب أنفسهم على محمل الجدّ عندما ينخرطون في أنشطة جنسيّة خارج الزواج،

---

(١١٩) مقابلة المؤلف مع وليد فايت في الخرطوم بتاريخ ٢٧ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

ويتخّذون عدّة عشيقات فيما يعظون بالزواج الأحاديّ؟ وكيف يمكن أن يأخذهم المؤمنون بالله على محمل الجدّ عندما يشرّعون الجنسيّة المثليّة[١٢٠]؟

وقد أعلن حزبيّ في الجبهة أن المعايير الديمقراطيّة للأخلاق كافرة، ولامها على أنواع الأفلام مثل «يسوع مونتريال» و«مونتي بايثون» التي تستهزئ بالمسيح[١٢١]. ويرى الشاوي من الإخوان ومؤلّف أكثر الأعمال شمولاً عن الشورى، أنّ الانسجام مع منهج الله هو أولاً وقبل كلّ شيء الأخلاق في البيت، وفي العمل، وفي دهاليز السلطة[١٢٢]. ولا يربط الإسلاميّون ذلك بالتكامل المنسجم للكونيّ والماورائيّ في الإسلام فحسب، وإنّما أيضاً بأحد الموضوعات المهمّة للرسالة النبويّة، وهو إتمام مكارم الأخلاق[١٢٣]. وفي هذا الخصوص، التمايز بين الشورى والديمقراطيّة هو انعكاس لغياب التوازن بين المنهج الإلهيّ والمنهج الوضعيّ. ومن ثمّ المزاعم العالميّة بعمل المشروع الإسلاميّ على تحقيق ذلك التوازن:

الأخلاق لا تعرف حدوداً. محاربة الظلم والفساد واجب المسلم في كلّ مكان على أرض الله. وأمريكا جزء من أرض الله. أم أنّها ليست كذلك؟ وبناء على ذلك، فإنّني مطالب إذا استطعت بالامتثال لدعوة الله بالأمر بالمعروف حتّى في أمريكا، بل إنّ قوّة عظمى مثل أمريكا بديمقراطيّتها بحاجة ماسّة إلى التوازن الذي يقدّمه المنهج الإلهيّ وحده[١٢٤].

ثانياً، لا يستطيع الإسلاميّون فصل الديمقراطيّة عن ماضي الغرب الاستعماري وميوله إلى التوسّع والهيمنة في الوقت الحاضر، بل إنّ الإسلاميّين يرون أنّ الاستعمار والتوسّعيّة منافيان للأخلاق وأنّهما جزءان من مرض الفرديّة والتزاحم على شهوات العالم الظاهرة. وفي حين أنّ الغنوشي، على سبيل المثال، يقرّ بالقدرة الإيجابيّة للفرديّة في ما يتعلّق برعاية المبادرة والتفكير المستقلّ، فإنّه يحذّر من الأنانيّة ومذهب

---

(١٢٠) مقابلة المؤلف مع أبو بكر جميل في عمّان بتاريخ ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(١٢١) مقابلة المؤلف مع إبراهيم محمد السنوسي في الخرطوم بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٢٢) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص ١٥ و٢١.

(١٢٣) انظر: الغنوشي، **من الفكر الإسلامي في تونس**، ج ١، ص ١١٩ ـ ١٢٠. وكذلك مقابلات المؤلف في القاهرة مع كلٍ من أبو العلى ماضي في ٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ ومأمون الهضيبي في ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وعصام العريان في ٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٤، وفي عمّان مع كلٍ من إسحاق أحمد الفرحان في ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢ وحمزة منصور في ٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وعبد اللطيف عربيات في ١٨ حزيران/ يونيو ١٩٩٤، وفي لندن مع السيّد الفرجاني في ١٤ آذار/ مارس ١٩٩٤ وفي الخرطوم مع لبنى الفضل في ٧ أيار/ مايو ١٩٩٤ وسعاد الفاتح في ١٠ أيار/ مايو ١٩٩٤ وحسن الترابي في ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٢٤) مقابلة المؤلف مع مأمون الهضيبي في القاهرة بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

اللذة الملازمين باعتبارهما من شرور التغريب[١٢٥]. ويجمل المرشد الأعلى للإخوان في الأردن، خليفة، الشعور الإجماليّ بين المسلمين عندما يلاحظ أنّ:

نظام الشورى هو نظام الأخلاق أيضاً. إنّ مثُل الديمقراطيّة جميلة. لكن أين هي الأخلاق الإنسانيّة؟ كيف يستطيع شعب ذو أخلاق ارتكاب ما ارتكبه الفرنسيّون في الجزائر في الماضي، وما يرتكبه الإسرائيليون في فلسطين اليوم؟ كيف يمكن أن يكون تجويع الأطفال العراقيّين والسودانيّين والموت البطيء للبوسنيّين أن يحدث من دون أمر الديمقراطيّين؟ للديمقراطيّين نمطان من العمليّات: واحد حميد في الداخل، وآخر خبيث في الخارج. ومأساة الوطن العربيّ أنّ هؤلاء الغربيّين الذين يدعون أنفسهم ديمقراطيّين قد دعموا أصدقاءهم وفرضوهم علينا: الدكتاتوريّين العرب! لقد كانت الفتوحات الإسلاميّة تعنى بنشر الأخلاق والأمر بالمعروف، لا بالقتل والنهب. الفتوحات الإسلاميّة لم تكن بعثات استعماريّة[١٢٦].

ثالثاً، يربط الإسلاميّون الذين أجريت معهم مقابلات عدم توازن الديمقراطيّة بالماديّة. وهنا يشدّد الإسلاميّون على تفوّق المنهج الإلهيّ على الأيديولوجيّات الغربيّة. ويعتقد الإسلاميّون أنّ هذا المنهج في تطبيقه الاجتماعيّ والسياسيّ ينسجم مع الفطرة الإنسانيّة بإيجاد توازن بين النشاط والاحتياجات الماديّة بالرضى الروحانيّ. ويُعبّر ربط الديمقراطيّة بالماديّة بمصطلحات مثل الأهواء واللذّات والشهوات والسعادة الدنيا. ويجد معظم الإسلاميّين أنّ من الضروريّ محاكاة ما هو إيجابيّ في الديمقراطيّة فحسب. وقد أثّرت فيهم أشكال وممارسة الديمقراطيّة التي يلاحظونها في الغرب بشكل إيجابيّ وسلبيّ. الإيجابيّ يجعل الديمقراطيّة مستساغة واستعارة ما يرى الإسلاميّون أنّه متوافق مع الإسلام. والسلبيّ يصبح صوراً عن الآخر تساعد على تحديد فرادة نظام الشورى، وتمييز المنهج الإلهيّ باعتباره شاملاً للجميع ومتفوّقاً على المنهج الوضعيّ. ومن الصور المذكورة استخدام السلطة الماليّة من قبل قطب وسائل الإعلام الإيطاليّة، بيرلسكوني، لغايات سياسيّة[١٢٧]. ويرى الترابي أنّ تأثير وسائل الإعلام والمصالح الماليّة الشديدة التركيز في العديد من البلدان الغربيّة يعرّض قيم الديمقراطيّة للخطر ويجعلها عرضة للتزوير[١٢٨]. ويرى السنوسي أنّ «الديمقراطيّة سلّعت، حيث لا تذهب السلطة إلى الكفء والنزيه ولكن إلى المتمكّن ماليّاً. وهذا الأمر يجعل الديمقراطيّة معقلاً للأغنياء،

---

(١٢٥) انظر الغنوشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٦.

(١٢٦) يعبّر معظم الإسلاميين عن آراء مماثلة. مقابلة المؤلف مع المرشد الأعلى للإخوان في الأردن، محمد عبد الرحمن خليفة في عمّان بتاريخ ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(١٢٧) قدّم هذا المثال عدد من الذين أجريت معهم مقابلات من الحركات الأربع.

(١٢٨) حسن الترابي، «مرتكزات الحوار مع الغرب،» في: الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ١١.

وكل ذلك يحدث باسم المساواة السياسيّة! المال لا يظهر في ديمقراطيّة الإسلام، فمعايير العضويّة في الأمة والمساواة السياسيّة هي الإيمان والتقوى والعمل»[١٢٩]. وتتفاوت الصور الأخرى بين دخول مومس البرلمان الإيطاليّ إلى ووترغيت، بل إنّ الأكثر انفتاحاً على الديمقراطيّة مثل الغنوشي ينتقدون ما يسمّيه بعضهم الفساد الديمقراطيّ[١٣٠]. ويلاحظ الغنوشي، على طريقة قطب، كيف أنّ الإنسان مدفوعاً بمساعيه لتحرير نفسه، تخلّى عن الله و«أصبح عبداً لشهواته والآلهة الجديدة التي تعده بالجنّة على الأرض، مثلما تفعل العقلانيّة والعلمانيّة والرأسماليّة والشيوعيّة»[١٣١]. ويشير إلى ذلك بسيادة مبدأ اللذة[١٣٢]. ومن هذا المنظور، يهاجم كيف «عرف آلهة المال كيف يجرّدون الديمقراطيّة من معناها الأصليّ، ويحوّلونها إلى شعار لخداع المستضعفين وتبرير الاستغلال»[١٣٣].

إنّ مفاهيم وفئات المغرب، والمشرق، والشرق، والغرب مضلّلة على الأقل. وعلى نحو ذلك، تتوقّف فائدة استشراق سعيد واستغراب كارير على استخدامهما للوصل لا للفصل، فتعريف الأنا والآخر تدفّق باتجاهين يشتمل على عمليّتي **التشريق والتغريب**، حتّى إذا كان «تفوّق مكانة» العديد من الغربيّين يعزّز تدفّق المعلومات باتجاه واحد تقريباً، حيث يصل المستشرقون والاستشراقات جمهوراً أوسع بكثير من الذي تصله أفكار العديد من الشرقيّين الجوهريّة عن الغرب.

المغرب والمشرق، والشرق والغرب انقسامات أحاديّة واختزاليّة وغير مرنة. وهي ترمي إلى تبرير انقطاع السبل على حساب اتصالها. ويتحدّى غربيّون مثل يوسف إسلام (كات ستيفنز)، وروجيه غارودي، ومراد هوفمان هذا التصنيف: فهم على التوالي أمريكيّ وفرنسيّ وألمانيّ ـ غربيّون، والثلاثة مسلمون ـ شرقيّون. وهم يشكّلون ثلاثة وجوه **للإسلام الغربيّ**، وكذلك البوسنة الأوروبيّة اليوم، والأندلس قبل عدّة

(١٢٩) مقابلة المؤلف مع إبراهيم محمد السنوسي في الخرطوم بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٣٠) مقابلات المؤلف في القاهرة مع كلٍ من مختار نوح في ٢٩ آذار/ مارس ١٩٩٤ وأسامة السيّد في ٢٩ آذار/ مارس ١٩٩٤ ومحمد عزت إبراهيم في ٣٠ آذار/ مارس ١٩٩٤ وعصام العريان في ٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وأحمد سيف الإسلام البنا في ٧ نيسان/ أبريل ١٩٩٤، وفي عمان مع كلٍ من همّام سعيد في ٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ ويوسف العظم في ٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٤، وفي لندن مع بدري مختار في ١٧ آذار/ مارس ١٩٩٤ ولطفي زيتون في ١٨ آذار/ مارس ١٩٩٤، وفي الخرطوم مع سميّة أبو قشاوة في ٥ أيار/ مايو ١٩٩٤ ولبنى الفضل في ٧ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٣١) انظر: الغنوشي، **من الفكر الإسلامي في تونس**، ج ١، ص ١٠٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

قرون. ويجب أيضاً تقسيم المستشرقين، فالأسماء الأحاديّة الصرف مثل **الأصوليّين** المسلمين ـ وتلك تسمية مغلوطة بالنظر إلى تاريخها المسيحيّ والأمريكيّ ـ لا تنفع كثيراً. ويجب ألا تساوى الجماعة الإسلاميّة، على سبيل المثال، بالإخوان في مصر. ولا يستطيع الغنوشي، رئيس حزب النهضة التونسيّ المحظور التبرّؤ تماماً من الغرب؛ فهو مقيم في لندن ويسافر بجواز سفر بريطانيّ. والترابي، أهمّ المنظّرين الأيديولوجيّين الإسلاميّين، وهو يجيد عدّة لغات، الفرنسيّة والألمانيّة والإنكليزيّة، يحمل شهادات عليا من جامعة لندن (ماجستير) والدكتوراه من السوربون. والشيخ المصريّ عمر عبد الرحمن، على الرغم من معارضته السلطات الغربيّة والمتغرّبين المسلمين، اختار الولايات المتحدة ملاذاً سياسيّاً ـ لا باكستان أو إيران أو المملكة العربيّة السعوديّة. والإسلاميّون، على غرار الغربيّين، متنوعّون وليسوا عصبة واحدة. لاحظ كيف يعرّف الغنوشي **الغرب** في رسالة كتبها إلى لورد أفبري في سنة ١٩٩٣:

من الخطأ الكبير الحكم على ظاهرة حضاريّة معقّدة متعدّدة الأطراف مثل الحضارة الغربيّة، فالغرب، كظاهرة حضاريّة، ليس أحاديّ الشكل، وكذلك الإسلام. ويمكن استخدام مصطلح الغرب للإشارة إلى الشعب، وهو مثل أي شعب آخر يضمّ الصالح والطالح. ومعظم الناس في الغرب يسعون في الواقع إلى كسب قوتهم اليوميّ وتأمين حياة رغيدة، ولا يريدون شيئاً سوى السلام لبلدانهم والعالم. ومن الخطأ تحميل هذه الشعوب مسؤوليّة، جزئيّة أو تامّة، على ما نزل ببلداننا نتيجة أخطاء السياسات الغربيّة وظلمها.

ويمكن استخدام مصطلح الغرب للإشارة إلى الثقافة والفكر والفلسفة التي أنتجها الغربيّون لتفسير الظواهر الطبيعيّة المتعلّقة بالإنسان والحياة. تتوافق بعض أوجه هذه المعرفة مع حضارتنا فيما يختلف بعضها معها. . ويمكن استخدام المصطلح أيضاً للإشارة إلى التقانة والتقدّم العلميّ. وهذا الجانب من الحضارة حياديّ في الغالب وهو نعمة كبيرة بحدّ ذاته وثمرة الكفاح البشريّ الذي تواصل منذ آلاف السنين لاكتشاف الطبيعة وتعلّم أسرارها.

بالمقابل يمكن أن يشير مصطلح الغرب إلى سياسات القوى الكبرى التي تسيطر على العالم، أو إلى المنظّمات الدوليّة والمؤسّسات الماليّة الموجودة في الغرب. وهذا الغرب هو محور لومنا لأنّ سياساته مجرّدة إلى حدّ كبير من قيم الحقيقة والعدل، ولأنّه يخضع لسيطرة المصالح والطموحات الوطنيّة حتّى إذا كانت منجزاتها تحتّم تدمير ثقافات الشعوب الأخرى وإراقة دمائها.

ويمكن استخدام مصطلح الغرب للإشارة إلى الفكر والأساليب السياسيّة

الاقتصاديّة، مثل الليبراليّة والديمقراطيّة. ويضمّ هذا المجال بعض أهم ابتكارات الغرب. وربما تستفيد الشعوب والأمم الأخرى كثيراً عندما تستعير من هذه الأفكار ما تعتبره مفيداً لإنقاذها من الأنظمة القمعيّة والأوتوقراطيّة(١٣٤).

إنّ التشعّب الموجود في الخطابات الإسلاميّة عن الديمقراطيّة وترجماتها للغرب يجب أن يفيد في كبح تفسيرات الثقافة الإسلاميّة، بل أي ثقافة، بطريقة اختزاليّة وحتميّة، فالثقافة ليست ساكنة ولا منسجمة. والثقافة محكومة في محاولتها التعامل مع التغيّر، واستيعابه أو رفضه، بتوليد توتّرات تتحدّى ترجمتها ككيان ماديّ. لذا لا غرو في أنّ الخطابات الإسلاميّة عن الديمقراطيّة والغرب تتحدّث عن مجموعة من القضايا التي تشير إلى تشعّب واضح: فهما يخضعان على الفور للكراهيّة والحب، والإعجاب والشجب، والمصادرة والرفض.

يشكّل خطابا سعيد عن الاستشراق وكارير عن الاستغراب إطارين مفيدين لفهم الشعوب والثقافات والسياسة الغربيّة والشرقيّة. غير أنّهما ما لم يلطّفا من ميولهما الأحاديّة، فإنّهما يخاطران بعدم مرونة ترجماتهما للغربيّين والشرقيّين. وما لم يكونا متعاطفين، فقد يكونان سبيلين غير مرنين لفهم الشعوب الغربيّة والشرقيّة؛ يجب تعليل التنوّع. والأطر النظريّة التي يقدّمها استشراق سعيد واستغراب كارير وجهان لعملة واحدة، فكلاهما يتعلّقان بالتصوّر والتعريف الجدليّ للأنا والآخر، والظروف السياسيّة الطارئة وعلاقات السلطة التي تشكّل عمليّتي التشريق والتغريب وتمدّهما بالمعلومات. ينتقل البحث في الفصل الرابع إلى مسألة الديمقراطيّة كخطاب استشراقيّ.

---

(١٣٤) رسالة راشد الغنوشي، رئيس النهضة إلى لورد أفبري، رئيس مجموعة حقوق الإنسان البرلمانيّة، المملكة المتحدة، في ٢٥ آب/ أغسطس ١٩٩٣، ص ١٢.

الفصل الرابع

الديمقراطيــة كخطــاب استشراقــي

«في ما يتعلّق بطرح المشكلة . . يعتبر [المستشرقون التقليديون] الشرق والشرقيين «موضوعاً» للدراسة تميّزه الآخرية، مثل كلّ شيء آخر، سواء أكان «ذاتاً» أم «موضوعاً»، لكن في هذه الحالة تميّزه الآخرية التكوينية ذات الخاصية الجوهرية . . وسيكون «موضوع» الدراسة منفعلاً بشكل مناسب، وغير مشارك، ومزوّد بذاتية تاريخيّة، والأهم من ذلك غير فاعل، وغير مستقلّ، ولا يتحلّ بالسيادة على نفسه؛ والشرق أو الشرقيّ أو «الذات» الوحيد الذي يمكن أن يقبله المرء بشيء من الضيق هو الكائن المغترب فلسفيّاً، أي غير نفسه عندما يعتبره الآخر ويفترضه ويفهمه ويعرّفه ـ ويجعله يعمل ـ كأنّه نفسه.

«وفيما يتعلّق بالمبنى، يعتمد [المستشرقون التقليديون] مفهوماً جوهريّاً لبلدان الشرق وأممه وشعوبه المعنيّة، مفهوماً يجسّد نفسه في معيار تصنيفيّ إثني قويّ؛ ولا يلزم الكثير . . لدفع المفهوم في اتجاه العنصريّة.

«ووفقاً للمستشرقين التقليديّين، يجب أن يكون هناك جوهر، يوصف في بعض الأحيان بمصطلحات ما ورائيّة، تشكّل الأساس المشترك وغير القابل للتحويل لِكُلّ الكائنات الخاضعة للدراسة؛ وهذا الجوهر تاريخيّ على الفور من حيث إنّه يبرز من أعماق التاريخ، ولاتاريخيّ أساساً من حيثُ إنَّه يجمّد الكائن، ʼموضوعُ الدراسة، في خصوصيته غير القابلة للتحويل وغير المتطوّرة، بدلاً من أن يحوّله إلى منتج ـ كما في حالة الكائنات والدول والأمم والشعوب والثقافات الأخرى ـ أي نتيجة للقوى المتجهة الفاعلة في عملية التطوّر التاريخيّ»

أنور عبد الملك[١]

يبحث هذا الفصل في دراسات الاستشراق عن العرب والإسلام والإسلاميّين في ما يتعلّق بالديمقراطيّة. وهو يستعرض الميل الخفيّ إلى الفوقيّة في خطابات الديمقراطيّة والحداثة التي يطلقها بعض العلماء الغربيّين في علاقاتهم مع موضوعاتهم الشرقيّة. ويحلّل صوراً محدّدة مثل الأفكار عن **الاستبداد الشرقيّ** وصور واضعي

(١) Anouar Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» *Diogène*, no. 44 (1963), p. 113.

الأفكار من فيبر إلى هانتنغتون وخطاباتهم عن السلطة. ويعيد الفصل تناول الاستشراق ودراسات الاستشراق في إطار النقاش شبه العالميّ عن الإسلاميّة والإسلاميّين. تشكّل أعمال التنظير للتطوّر السياسيّ والثقافة السياسيّة جزءاً من خطاب للسلطة يؤكّد تفوّق نموذج التطوّر الأنكلو ـ أمريكي. وبوجود عقائد مثل العلمانيّة والحداثة، تعكس أعمال التنظير مُثُل ـ عقل ـ **الحلم** الأوروبيّ والأمريكيّ المؤسّسة على خصيصة مميّزة للتنوير وفي روايات ما ورائيّة حداثيّة ـ إنسانيّة ونمطي خطاب **النحن ـ الهم**.

أولاً: الخلفيّة

لا يزال الاستشراق على قيد الحياة. وبعد ٢٠ سنة على إصدار سعيد كتاب **الاستشراق**، لا تزال دراسات الاستشراق عن العرب والإسلام والمسلمين متغلغلة[٢]. وعلى نحو ذلك، بعد ٣٥ سنة على ظهور كتاب أنور عبد الملك **الاستشراق المأزوم**، لا يمكن القول إنّ الاستشراق أو الاستشراق الجديد تجاوز حالة الأزمة[٣]. وعلى الرغم من الإنجازات الكميّة والنوعيّة في الأبحاث الغربيّة عن مجتمع الشرق الأوسط العربيّ وتاريخه وحضارته، لا تزال الدراسات واقعة في شرك الخطاب المركزيّ الإثنيّ والأسسي الذي يأخذ تفوّق النماذج والثقافات الغربيّة كأمر مفروغ منه، ويفترض أنّ مقاييسها معيار شامل. غير أنّ ذلك لا يضمن المعاملة غير التمييزيّة للاستشراق والمستشرقين. ومن الخطأ الافتراض أنّ كلّ الأبحاث الاستشراقيّة تشوّه المعرفة عن العرب أو الإسلام أو المسلمين أو ما يسمّى بالشرق الأوسط، بل على العكس، فقد عزّز مجال الاستشراق فهم المنطقة، وأديانها، ولغاتها، وتاريخها، وشعوبها. وبعضها، في أمثلة كثيرة، يتفوّق على كلّ ما أنتجته أبحاث السكّان الأصليّين، لأنّها عمّقت معرفة السكّان الأصليّين بالموضوعات المحليّة. وغالباً ما يكون لهذا المسار علاقة بالسيطرة السياسيّة والقيود على حريّة البحث في العالمين العربيّ والإسلاميّ أكثر مما له علاقة بقصورٍ ما في العقل العربيّ أو الإسلاميّ. لكن على الرغم من العديد من الإنجازات الإيجابيّة للاستشراق والمستشرقين، فإنّ الصور والأفكار النمطيّة السلبيّة التي كوّنها العديد من الدارسين الغربيّين للشرق لا تزال مقبولة باعتبارها حقيقة. ولا يمكن توقّع أن تكون الخطابات عن الآخر خالية من القيمة وبخاصّة عندما يتوجّب تخطّي حدود الثقافة والتاريخ والجغرافيّة واللغة والزمن.

---

(٢) انظر المقابلة التي أجراها كن شولمان (Ken Shulman) مع إدوارد سعيد، في *International Herald Tribune*, 11/3/1996, p. 6.

(٣) Abdel-Malek, Ibid., pp. 109-142.

وبناء على ذلك، فإنّ انتقاد أدوارد سعيد للخطابات الغربيّة عن الشرق مناسب اليوم بقدر ما كان قبل عشرين عاماً على الرغم من أنّ عمله الإبداعيّ أصبح موضوعاً للعديد من الانتقادات. وتقع هذه الانتقادات في سبع فئات متداخلة أحياناً، **أولها**، هناك الاتهام بأنّ سعيد يوسّع دليله، فقد ذكر فيكتور برومبرت مثلاً معالجة سعيد كتاب إدوارد لويس **العرب في التاريخ** *(The Arabs in History)*، فكتب أنّ لويس لا يحتقر العرب كما يصوّره سعيد ـ أي أنّ سعيد يبالغ في رأي لويس. وبالنسبة إلى فدوى مالتي ـ دوغلاس، يبالغ سعيد أيضاً في سيطرة المستشرقين على الدراسات الشرق أوسطية. ويرتبط بهذه النقطة الانتقاد الرئيسيّ **الثاني** بأنّ سعيد انتقائيّ في قراءته. ويدور هنا كثير من الانتقاد حول قراءة سعيد الاستشراق البريطانيّ والفرنسيّ، ولاحقاً الأمريكيّ لأنّ لديهم صلات إمبرياليّة بالشرق الأوسط فحسب، ويهمل كثيراً من التقاليد الأخرى، وبخاصّة الاستشراق الألمانيّ. ويمتد هذا الانتقاد أيضاً إلى قراءة انتقائيّة للمؤلّفين في التقاليد التي يتفحّصها سعيد[٤].

وثمة **انتقادان** آخران مترابطان جدّاً هما التعميم والاختزال، أي أن سعيد عمّم حقل الاستشراق بأكمله في حقل دراسة معادٍ للشعب العربيّ. ويلاحظ مالكوم كير أنّه «باتهام تقاليد الدراسات الشرقية الأوروبيّة والأمريكيّة بأكملها بخطايا الاختزال والصورة الكاريكاتوريّة، فإنّه (سعيد) يرتكب الخطأ نفسه بالضبط»[٥]. والانتقاد **الخامس** هو أنّ سعيد اعتذاريّ عربيّ في **الاستشراق** أو يضع نفسه في ذلك الموقف. ويتهم ديفيد غوردون عمل سعيد بأنّه «اعتذاريّ حيث يبدو أنّ هجومه الذي لا يلين على خطايا التحليل الاستشراقيّ يحرف الانتقاد عن الذات نحو الآخرين»[٦]. وثمة **انتقاد آخر** ساخر على اعتبار أنّ سعيد يرغب في دعم الشعب العربيّ، وهو أنّه يديم وجهة النظر عن دونيّتهم بتصوير العرب بمثابة ذوات منفعلة[٧]. وثمة **تحدّ أخير** يتعلّق بالالتباس النظريّ؛ يورد هذا الانتقاد جيمس كليفورد بصورة أساسيّة: «يتجه (سعيد) بشكل متكرّر إلى المحاجّة بأنّ النصّ أو التقاليد تشوّه بعض المزايا الحقيقيّة أو الأصيلة عن الشرق أو تسيطر عليها أو تتجاهلها. غير أنّه ينكر في مكان آخر وجود

---

(٤) يلاحظ مالكوم كير أن سعيد يهمل، في دراسته الاستشراق الأمريكي، مدرسة بأكملها من الباحثين الأمريكيين المتعاطفين الذين خرجهم فيليب حتّى من جامعة برنستون. انظر: Malcolm H. Kerr, «Orientalism,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 12, no. 4 (December 1980), p. 546.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

(٦) David C. Gordon, «Orientalism,» *Antioch Review*, vol. 40 (Winter 1982), p. 111.

(٧) أوردت فدوى مالتي - دوغلاس هذا الانتقاد بكتابتها أنّ «سعيد الذي يسعى إلى كشف خرافات الدونيّة التي لا تمحى ومحاربتها، أدامها دون أن يقصد». انظر: Fedwa Malti-Douglas, «Re-orienting Orientalism,» *Virginia Quarterly Review*, vol. 55, no. 4 (Autumn 1979), p. 732.

«شرق حقيقيّ»، وهو في ذلك شديد الإخلاص إلى فوكو وسواه من الناقدين الجذريّين للتمثيل الذي يذكره»[8].

على الرغم من هذه الانتقادات، فإن النقد الذي يوجّهه سعيد إلى الخطابات الغربيّة عن الشرق مفيد. ويصدّق عليه اليوم استمرار هيمنة مركزيّة العقل والأسسيّة الغربيّين. المعرفة وصنع المعرفة ليسا حياديّين البتّة، ولذلك فإنّ تصوّر الآخر يرشَّح دائماً عبر عقلية محدّدة سواء أكانت الذات المعنيّة هي التطوّر أم الديمقراطيّة أم الحداثة أم الدين أم مسألة المرأة أم حقوق الإنسان. إنّ مركزيّة العقل والأسسيّة راسختان إلى حدّ ما في خطاب إنسانيّ حداثيّ تحصلان منه على مبادئهما ومقاييسهما لتحديد ما هو **مثاليّ** و**خيّر** أو لا. وهذا الخطاب الإنسانيّ الحداثيّ الذي لا يزال يزوّد ممارسات المعرفة وصنع المعرفة الغربيّة بالمعلومات، على الرغم من التحدّيات الأخيرة التي أثارها دعاة الحركة النسويّة وما بعد الحداثة لأسسه واستجواب مقدّماته المنطقيّة، هو نفسه متجذّر في تاريخ أوروبا ـ عصر التنوير، والثورة الصناعيّة، والثورة الفرنسيّة والإصلاح البروتستانتي.

لقد كانت الفرضيّات اللازمة لهذا الخطاب عميقة. أنسنة الحياة، أي جعل السعادة المدنيّة للفرد في مقدّمة كلّ الأهداف، وتكريس كلّ المؤسّسات لخدمة الإنسانيّة وتحقيق مثل هذه السعادة. احتفل بمولد العلم الحديث في القرن السابع عشر ببروز العقلانيّة القاريّة (مثلاً الأعمال العلميّة مثل كتاب كوبرنيكوس **حول دوران الإجرام السماوية** *(On the Revolutions of Celestial Bodies)*؛ وكتاب نيوتن **المبادئ الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة** *(The Mathematical Principles of Natural Philosophy)*؛ وكتاب غاليليو **حوار حول النظامين الكبيرين، البطليموسي والكوبرنيكي** *(Dialogue on the Two Greatest Systems, the Ptolemaic and the Copernican)*، وكتابه **الخطاب والإثباتات الرياضيّة الخاصّة بفرعين من فروع العلم** *(Discourse and Mathematical Demonstrations Concerning Two Branches of Science)*، وكذا الأكاديميّين العلميّين مثل ديكارت وليبنتز) والتجريبيّة الإنكليزيّة مثلاً، عمل فرانسيس بيكون في سنة ١٦٢٠، **الأداة الجديدة** عن نظريّة المعرفة. لقد قدّست العقلانيّة العقل الإنسانيّ للمعرفة وفعّاليّته في إجازة المعرفة. وعرّفت التجريبيّة طرقاً خالية من التحيّز لإثبات المعرفة والمراقبة العلميّة، مشدّدة على تفوّق الحقيقة على الخرافة، والموضوعيّة على الذاتيّة، والعقلانيّة على العاطفة. وتعزّز هذا الإيمان الجديد بأهميّة التجربة والعقل في إثبات المعرفة بعمل لوك الصادر سنة ١٦٩٠ بعنوان **حول الإدراك الإنساني** *(Concerning Human Understanding)*.

---

(٨) James Clifford, «On Orientalism,» *History and Theory*, vol. 19, no. 2 (May 1980), p. 208.

ونتيجة لأنسنة الحياة، تميّزت علمنة الحياة، حيث لم تعد المبادئ الدينيّة موجودة في تنظيم المجتمع، بالفصل بين الدينيّ والزمنيّ. وهكذا لم يتدرّك الدين بالمعنى الكهنوتيّ والأخرويّ فحسب، وإنّما تنازل أيضاً أمام **دين حديث**[٩] قائم على العقل والعلم.

وبالإجمال، لم تشكّل هذه التجديدات الأساس الفلسفيّ للعلم والتعليل فحسب، وإنّما أيضاً لإعادة تحديد مكان الإنسان في مخطّط الأشياء في علاقتها مع الطبيعة والله والسلطة. وافتتح هذا الإيمان بالعلم والعقل البحث عن **الفاعل العاقل** (مقابل الألوهة)، وقاد المسيرة إلى التقدّم الخطيّ الأحاديّ المحتوم. وهكذا أكّد هذا الإنسان الأوروبي الجديد نفسه بالسيطرة على الطبيعة، والمصير، والتاريخ، والأهم من ذلك، زميله الإنسان غير الأوروبيّ الذي اعتُبر في أدنى مراحل التقدّم أو ذو حضارة دونيّة، إذا كان لديه حضارة. لم تعد حتميّة مسيرة التقدّم وخطيّته الأحاديّة أمراً مسلّماً به. لكن في حين أنّ مسيرة التقدّم تعرّضت للخطر بسجلّ من العسكريّة والرأسماليّة الطائشة، وانعدام المساواة الاجتماعيّة، والتدرّك البيئيّ والمركزيّة الذكريّة، فإنّ ميراث هيمنتها الفكريّة ووصايتها الثقافيّة، في أوساط العديد من الغربيّين والمتغرّبين، لا زال سليماً على الرغم من تصاعد التشكيك بحكمتها التقليديّة الملازمة. وما هو أكثر تعلّقاً بالموضوع أنّ لمركزيّة العقل في هذه الهيمنة الفكريّة تأثيرات مترابطة تهمّش التعدّدية الثقافيّة والفكريّة وتضفي الإطلاق والامتياز على أحاديّة الممارسات النظريّة في عصر التنوير. وتهمّش الآخريّة بطرقها المتنوّعة المحتملة للعمل والتفكير والوجود بسبب تعارضها المزعوم مع العقل أو الحداثة أو الديمقراطيّة. مع ذلك باسم الانسجام مع الديمقراطيّة والعقلانيّة الشاملة، يُفرض الإطار الإنسانيّ الحداثي على الجميع باعتباره الطريق الوحيد للتقدّم أو السعادة المدنيّة. وهكذا فإنّ الممارسات النظريّة لعصر التنوير خرّبت مشروعها الانعتاقيّ بإضفاء المطلقيّة على عقل العقلانيّة أو الحداثة. وأدى الاستجواب المتزايد إلى نزع القناع عن عقلانيّة عصر التنوير باعتبارها قائمة على مركزيّة العقل والمركزيّة الإثنيّة. ومن الملاحظات على مثل هذه العقلانيّة عدم قدرتها على الوفاء باثنتين من أهمّ قيم التنوير: **الموضوعيّة** و**الحياد**.

يوجد أساس مركزيّة العقل بنتائجها على الاستشراق والمركزيّة الإثنيّة بأشكالها المتعدّدة، مثل المركزيّة الأوروبيّة والغربيّة، الخ، بل حتّى الاستعمار (الاستعمار الجديد) في الهيمنة الفكريّة الغربيّة والوصاية الثقافيّة. ومن ثمّ الحقل الدلاليّ المشحون للسانيّات ثقافة **العقل** و**التقدّم**. وتتماشى الكليّات المعجميّة مثل ديمقراطيّ أو متطوّر

(٩) انظر: Sidney Pollard, *The Idea of Progress: History and Society*, New Thinker's Library; [26] (London: Watts, 1968), pp. 3-4.

أو حديث أو عقلانيّ أو علمانيّ مع الكليّات المفترضة للتقدّم والحداثة، مثل الديمقراطيّة أو التطوّر أو الحداثة أو العلمانيّة. وهذا الحقل الدلاليّ مشحون في أنّ الرموز المعجميّة ليست مجرّد تعابير ذات دلالات تشرك إحداها الأخرى مع خطاب التقدّم أو الحداثة أو التطوّر. والملفت أكثر أنّها تعيّن لشبه حقل خفيّ أو لنصّ فرعيّ للآخريّة والاستبعاد. ولم تعد مصطلحات مثل عقلاني أو حديث تعمل بشكل حيادي أو موضوعي لتحديد الوضع العامّ السياسيّ أو الاقتصاديّ؛ وهي مشبعة بالمعانيّ المحمّلة بالقيمة، ويمكن بسهولة عند عكسها أن تصبح ترجمات ذاتيّة للاختلاف، فعندما يُعكس مصطلحان: عقلاني أو حديث، يقرآن: عاطفيّ وتقليديّ. وتنطوي افتراضات مركزيّة العقل في الخطاب الحديث، بعقائدها الأسسيّة، على انقسامات ثنائيّة أو ثنائيّات أو قسمات ثنائيّة.

وفي هذا الخصوص، يفيد استجواب دريدا مركزيّة العقل لفهم طريقة عمل أنماط الخطاب الجوهريّة. ويمكن القول إنّ التاريخ الغربيّ تاريخ لمركزيّة العقل، فمركزيّة العقل مسألة تحيّز تاريخيّ. وذلك من الأسباب التي دفعت دريدا إلى التشكيك في التحيّز الأدبيّ واللغويّ ضدّ الكتابة (مركزيّة الأصوات)، رافضاً إخضاعها للغة[١٠]، فالعقل بالنسبة إليه ذو صلة بالادعاء بأنّ مرجعيّة الكلمة المكتوبة لا تقل قوة ومكانة عن الكلمة المنطوقة. ويتنثر في التاريخ أمثلة كثيرة عن مركزيّة العقل التي وفّرت على مرّ آلاف السنين للأنواع المثاليّة للمجتمعات أو الخطابات مقدّماتها المنطقيّة وأطرها ـ الفلسفة، والوحي، والأبوّة، والأمومة، والحضريّة، والبداوة، والشفهيّة ومعرفة القراءة والكتابة. كما إنَّ استجوابه مركزيّة العقل التي يحاول تعطيلها عن طريق تفكيكها يوسّع المركزيّة الإثنيّة. على سبيل المثال، يجد دريدا في افتتاح كتاب **عن علم الكتابة الوظيفيّ**، تعايشاً بين مركزيّة العقل والمركزيّة الإثنيّة في ميل بعض المنظّرين، مثل روسّو وهيغل، إلى الربط بين الأشكال العليا للذكاء، وتصوّر المجتمع أو المدنيّة بالكتابة[١١]. ومن خلال التفكيك، يحطّم الفيلسوف الفرنسيّ المركزيّة الإثنيّة، بمهاجمة الادّعاءات بشمول العقل أو أصالته أو مطلقيّته. وتثبّت قيمة العقل، سواء أكان الله أم الذات أم الحقيقة، كأساس للتفكير والفعل والوجود. غير أنّ العقل أو أي رمز دلالي تجاوزيّ، نصيّاً أم اجتماعيّاً، لا يكون قط كاملاً أو ذا معنى بذاته، فالازدواجيّة الملازمة[١٢] للرمز الدلالي/ النصّ لا يشار إليها بوجود تناقض فقط، وإنّما

---

(١٠) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 7.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣.

(١٢) انظر مثلاً، «مقدمة المترجم،» في: Ibid., pp. liii-liv.

أيضاً بعدم اكتمال المعنى أو تأجيله. وينتج التناقض عن أنّ الإشارات ثنائيّة، وتتكوّن من الرمز الدلاليّ والمدلول عليه[١٣]، وأنّ «المدلول عليه يعمل بالفعل كرمز دلاليّ»[١٤]. أي أنّ الرمز الدلاليّ **معيب** بذاته كما لو كان فيه **أثر** من الرموز الدلاليّة الأخرى. ومن ثمّ التقابلات الثنائيّة والانقسامات الثنائيّة ذات الهيكليّة الترتيبيّة، الله ـ الإنسان؛ الرجل ـ المرأة؛ الذات ـ الآخر التي ينشئها دريدا ويبطلها[١٥]. وبالنسبة إلى دريدا، عندما يكون المعنى غير مكتمل أو مؤجّل يكون «مطموساً»[١٦]. وهذا ما يعطي الخطابات مكانتها وتشوّهها «المؤقّت». ولذلك نتائج على كافة الخطابات من وجهة نظر ثنائيّة الموضوعيّة ـ الذاتيّة، فالذاتيّة تقيم داخل الموضوعيّة. كما إنَّ الموضوعيّة تمرّ عبر عدسات الذاتيّة المرتبطة بالتراث اللغويّ الثقافيّ، وكما يعبّر سبيفاك عن ذلك:

. . يوحي دريداً بأنّ ما يفتح احتمال الفكر ليس مجرّد الوجود فحسب، وإنّما أيضاً الاختلاف غير المبطل عن «الآخر بشكل تامّ». هكذا هو «الكائن» الغريب للعلامة: نصفها دائماً «ليس هناك» والنصف الآخر دائماً «ليس ذاك». وتتحدّد بنية العلامة بأثر أو مسار الآخر الغائب أبداً[١٧].

ويلاحظ سبيفاك أيضاً، «غير أنّ النصّ بالنسبة إلى دريدا. . سواء أكان «حرفيّاً» أم «نفسيّاً» أم «أنثروبولوجيّاً» أم خلاف ذلك، هو تلاعب بالحضور والغياب، ومكان لأثر مطموس»[١٨]. يتردّد صدى الاستشراق، على غرار مركزيّة العقل، مع هذه البنية للحضور ـ الغياب، فأثر الغياب يحدّد الحضور، وأثر التقليديّة يحدّد الحداثة؛ ويحدّد أثر المثاليّة العقلانيّة. ويحدّد أثر الشرق الغرب، فالغرب اليوم يحمل في ماضيه تماثلاً مع الشرق، أي أنّه كان يفتقر إلى العقلانيّة والعلمانيّة، وما إلى هنالك. وفي مركزيّة العقل وأي علامة ثنائيّة، تثبّت قيمة المصطلح الأول وتمتاز بأنّها أساس أصليّ وأصيل ـ عقل ـ وتبخس قيمة المصطلح الثاني بحكم العلاقة التعريفيّة مع المصطلح الأول، أي تهمّش عن الموقع المخصّص للعقل. وفي التمثيلات الاستشراقيّة الثنائيّة، يكون موقع العقل الذي يبعد عنه الشرق، محصوراً بالغرب. ويمثّل الغرب قيمة ثابتة، استعارة للعقلانيّة أو الحداثة أو الديمقراطيّة، والشرق نقيضه.

إنّ نقد دريدا التفكيكيّ للتمثيل ولا حتميّة المعنى لا يخلو من المشاكل، فقسم كبير

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٥) انظر مثلاً، «مقدمة المترجم،» في: Ibid., pp. lxxvii-lxxviii.

(١٦) Ibid., pp. xiv-xviii.

(١٧) Ibid., p. xvii.

(١٨) Ibid., p. lvii.

من النقد الأدبيّ الذي يسوقه دريداً يقترب من السفسطة الدلاليّة، فهو لا يتعامل مع الاصطلاح (كيفيّة استخدام اللغة للتحدّث عن اللغة) فحسب، وإنما أيضاً، وبشكل أكثر تحديداً، مع اصطلاح الاصطلاح (كيف تستخدم اللغة للتحدّث عن الاصطلاح). وعلى الرغم من أنّ سعيد يظهر ولعه بالنظريّة الاجتماعيّة التفكيكيّة الفرنسيّة، وبخاصّة عمل معاصر دريدا، ميشال فوكو، فإنّه يميل هو ودريدا إلى الاختلاف بشكل جذريّ حول مسألة المعنى، فخلافاً لسعيد، لا يرى دريدا التقاليد الثقافيّة نموذجاً مثاليّاً مناسباً للتحليل. في بعض الحضارات التي لديها تقاليد نصوص مكتوبة، تتخذ الكتابة مستوى عالياً من الرمزيّة والحجيّة. ويشرع سعيد في تفكيك المعنى في الثقافة إلى التصوّرات التي يقوم عليها والتي تكوّنها رؤية المرء الثقافيّة للآخر. إنّ ما يقوم به سعيد هو تفحّص النسبيّة الثقافيّة. في حين أنّ دريدا يفكّك المعنى في كلّ شيء بناء على فهم بأنّ كلّ شيء مفتوح أمام أي تفسير، تبعاً لكيفيّة تفكيكه. والاختلاف هو أنّه بينما يقدّم سعيد رؤية عالميّة متماسكة يفكّكها في ما بعد لدراسة القيم والمعايير التي تقوم عليها، فإنّ دريدا يفكّك اللغة بمصطلحات خالية من القيمة؛ وهو لا ينظر في القيم وإنّما في التراكيب. وهكذا يصبح عمل دريدا فلسفة تحقّقيّة، ويصبح عمل سعيد تحليلاً ثقافيّاً لأنّ المرء لا يستطيع تفكيك نظام ما بطريقة خالية من القيمة، وبخاصّة إذا كان يتحدّث عن الثقافة، فالثقافة بطبيعتها تتجسّد في نظام قيميّ.

في الاستشراق، يتفحّص سعيد التصوّرات الغربيّة عن الشرق. وهذه التصوّرات عن الشرق غير مبنيّة على أساس معايير الشرق وقيمه، وإنّما على القيم الثقافيّة للغرب. وما يتمّ تأسيسه تصوّر تقابليّ يتعزّز بمفهوم عميق الانغراس في الثقافة الغربيّة لطبيعة المحاجّة المعادية. لذا عندما ينشئ المستشرقون رؤية عالميّة، فإنّهم يقولون أساساً **إنّهم** أو **الآخر** يشبهون **النحن/ الذات** أو لا يشبهون **النحن**. ولهذا المفهوم المعادي أصول في أرسطو الذي تشتهر ماورائيّاته بالتقابلات الثنائيّة. وتشتق كلمة (قسمة ثنائيّة) (Dichotomy) من اليونانيّة بمعنى الأشياء التي تشكّل كيانات منفصلة تقابل بعضها بعضاً. ويبقى ذلك التقليد مغروساً بعمق في الفكر الغربيّ، بما في ذلك الدين المسيحيّ. يحاول دريدا تفكيك طبيعة اللغة والفلسفة. وقد يكون لمثل هذا التفكيك قيمة لعالم الفلسفة الماورائيّة، لكن هل له قيمة بالنسبة إلى الثقافة؟ في النهاية ليس هناك بالنسبة لدريدا شيء شبيه بالتركيبة الثقافيّة المعرّفة. وبدلاً من ذلك، يرتبط كلّ شيء بتفكيك التصوّرات عن غيبيّة اللغة والفلسفة. ويشكّل دريدا بطريقة أو بأخرى فيلسوفاً تفسيريّاً.

ولأغراض البحث الحاليّ للاستشراق، يُستحضر مفهوم مركزيّة العقل من المواقف التالية:

ـ إنّ هناك تفاعلاً بين مركزيّة العقل والمركزيّة الإثنيّة، والاستشراق والاستعمار (الاستعمار الحديث).

ـ إنّ التمثيلات الاستشراقيّة للشرق تتسمّ بالمركزيّة العقليّة والمركزيّة الإثنيّة على السواء.

ـ وفي هذه التمثيلات، يطرح تكوين الآخريّة ـ الشرق والشرقيّين ـ مقابل عقل أو أساس أصيل.

ـ إنّ هذا العقل أو الأساس يقابل وتثبّت قيمته تراتبيّاً.

ـ إنّ الشرق كعلامة يمثّل بعض الاعتباطيّة في أنّه ليس بالضرورة تمثيل لشرق هناك بقدر ما هو تمثيل لخطاب ذاتيّ أو رواية تاريخيّة محرّرة عن الشرق.

ثانياً: الاستشراق في خطابات الحداثيّين

بما أنّ الاستشراق روايات تتسم بالمركزيّة العقليّة والمركزيّة الإثنيّة عن **الآخر**، فإنّه يعادل نمطاً خلافيّاً للخطاب، فهو يبرز التقابل والتناقض، كما بيّن بريان تيرنر بحقّ. التمثيلات الاستشراقيّة تحيّر مثال العالم المتعدّد الثقافات من خلال نمط وجود وتفكير وفعل يعزّز التسامح وقبول التعدّد الثقافيّ، مقابل الشوفينيّة الثقافيّة، ووحدة الواقع والوصاية الثقافيّة، بل إنّ ما يسمّى **عولمة الثقافة**، سواء أكانت بارتداء الجينز الأزرق أو حبّ موسيقى البوب، لا يلغي الحنين والتوق إلى شكل أو آخر من أشكال الهويّة الثقافيّة المحليّة وتحديد الهويّة. وعن طريق الإفراط في التبسيط وتعميق التناقض بين الغرب والشرق، يغلق الاستشراق احتمالات **مسارات** أو **طرق** السكّان الأهليّين لبناء الدولة أو الأمّة. وتتساوى قصة الإنجاز الديمقراطيّ في الرواية الاصطلاحيّة الحداثية بصورة حصريّة مع ابتدائها في أقسام من العالم الغربيّ، وبخاصّة أنكلترا وفرنسا والولايات المتحدة. وإذا كانت هذه المجتمعات التي تمثّل الديمقراطيّة تتميّز مثلاً بالعقلانيّة والعلمانيّة والحضريّة والفردانيّة، فإنّه يحكم على المجتمعات التي تتميّز بغياب هذه القوانين الشاملة باستمرار المأزق الديمقراطيّ. ولا يمكن أن يعزى مأزق الديمقراطيّة ببساطة إلى متغيّرات انعدام الفرديّة أو الدين. ولا يمكن تبرئة الاستعمار والرأسماليّة من المأزق الديمقراطيّ في الشرق الأوسط العربيّ (كما سنرى في الفصل السابع). كما لا يمكن الحيلولة دون احتمال الديمقراطيّة أو العقلانيّة التي تستمدّ معلوماتها من الدين. وتشكّل التفاسير التقليديّة للتطوّر الديمقراطيّ مثالاً جيّداً على كيفيّة مساهمة الاستشراق ومركزيّة العقل والمركزيّة الإثنيّة للخطاب الحداثيّ في إقفال البدائل الأهليّة للنموذج الغربيّ الشديد القيمة.

١ ـ الإنماء والتحديث السياسيّ

الإنماء أو التحديث السياسيّ[(١٩)] مفهومان مراوغان يحدثان فروقات تعريفيّة دقيقة بالإضافة إلى التعريف الدائريّ. يصوّر التحديث السياسيّ هنا بشكل ضيّق باعتباره مرادفاً للإنجاز الديمقراطيّ. وبناء على ذلك، يستخدم التحديث السياسيّ التنمية الديمقراطيّة بصورة مبتادلة. ويؤخذ معيار إحلال الديمقراطيّة هنا على أنّه متأصّل بشكل مسلّم به في التحديث السياسيّ[(٢٠)]. لا يوجد لفظة محليّة للتحديث/ الإنماء السياسيّ[(٢١)]. لا تزال مقدّمة ابن خلدون[(٢٢)]، فيلسوف التاريخ[(٢٣)] العربيّ[(٢٤)] من القرن الرابع عشر واحدة من أوائل الأعمال الرائعة في دراسة القوى

---

(١٩) للاطلاع على بحث للفروقات التعريفية الدقيقة للتطور السياسي والتحديث السياسي واستخداماتهما، حيث الأخير مفتوح أكثر ويفترض مسبقاً وجود نظام تقليدي، انظر: C. H. Dodd, *Political Development*, Studies in Comparative Politics (London: Macmillan, 1972), pp. 9-15, and C. E. Black, *The Dynamics of Modernization; a Study in Comparative History* (New York: Harper and Row, [1966]), pp. 5-9.

(٢٠) يتفحّص لوسيان باي، على سبيل المثال، كيف يتساوى التطوّر السياسيّ مع «بناء الديمقراطيّة» - وهو واحد من معايير متعدّدة. انظر: Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development; an Analytic Study*, Little, Brown Series in Comparative Politics (Boston, MA: Little, Brown and Co., 1966), pp. 40-41.

وللاطلاع على نقد ممتاز لمختلف معايير التطور السياسي، انظر: Daya Krishna, *Political Development: A Critical Perspective* (Delhi: Oxford University Press, 1979).

(٢١) تخفق دراستا الحالة المعروفتان والمركزتان للتنمية السياسية العربية اللتان قدمهما خدوري وعاروري عن ليبيا والأردن على التوالي في التعامل مع المشكلة. انظر: Majid Khadduri, *Modern Libya: A Study in Political Development* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1963), and Naseer H. Aruri, *Jordan: A Study in Political Development (1921-1965)* (The Hague: Nijhoff, 1972).

(٢٢) Ibn Khaldoun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series; 43, 3 vols, 2nd ed., with corrections and augmented bibliography (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967).

وبالعربية، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.]). وعن ابن خلدون، انظر: Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984); Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun' s Philosophy of History* (London: Allen and Unwin, 1957); Bruce B. Lawrenc, ed., *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, International Studies in Sociology and Social Anthropology; v. 40 (Leiden: E. J. Brill, 1984); Aziz Al-Azmeh: *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation* (London; Totowa, NJ: Cass, 1982), and *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Centre for Research and Pub., 1981).

(٢٣) يزعم بعضهم أن ابن خلدون هو سلف علم الاجتماع الحديث والمادية التاريخية وحتى الاقتصاد. انظر مثلاً: Ibrahim M. Oweiss, «Ibn Khaldun, the Father of Economics,» in: George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds., *Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk* (New York: State University of New York Press, 1988), pp. 122-127.

(٢٤) ولد أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون في تونس في ٢٧ أيار/ مايو ١٣٣٢. ويشار إليه هنا على أنه عربي. ووصف إيليا حريق وباتريشا سبرنغبورغ له بأنه تونسي أو وصف أديث بنروز له بأنه جزائري يثيران الالتباس على أقل تقدير. انظر: Iliya Harik and Patricia Springborg, «The Origins of the Arab State =

المحرّكة للتغيّر وجدليّته. يحلّل ابن خلدون تشكّل الدولة المغربيّة في القرون الوسطى وتفكّكها، ونشوءها وانهيارها، وتوسّعها وانكماشها. ويبحث الحكم وصفات القيادة. ويستخدم العصبيّة كأداة تكامليّة وانقساميّة[٢٥] في تأمين السلطة والسيطرة الملكيّة أو فقدانها. كما إنَّ إدراكه للسلسلة المتصلة بين السلطة والأيديولوجيّا (الإسلام)، وبين العصبيّة والإسلام، وبين العصبيّة والغُلب، وبين الغلب والرئاسة، وبين الرئاسة والالتحام والموالي[٢٦]، والتفاعل بين كلّ هذه التغيّرات يقدّم أساساً ملائماً لدراسة التغيّر الاجتماعيّ السياسيّ وتكوين الأفكار عنه.

يلفت ابن خلدون الانتباه إلى نواحي التغيّر المنهجيّ المبكّرة مثل التمدّن والتنظيم الاجتماعيّ وشكل مبكّر من أشكال **التفاضل**. ويشدّد على ضرورة الاجتماع والتعاون ويعتبرهما لازمين للوجود الإنسانيّ ولما يدعوه العمران[٢٧]. ويساوي مهدي بين الفكرة الخلدونيّة عن «مجتمع الضرورة» وتقسيم العمل[٢٨]. وتشكّل مقدّمة ابن خلدون مكاناً جديراً بالبحث عن لفظ محليّ للتحديث السياسيّ، وتلائم فكرته عن العمران هذه المهمّة. يترجم روزنتال لفظة عمران بـ (Civilization) (الحضارة). وجذر عمران في العربيّة **عمّر**، وهو ينقل فكرتي «التعمير والتطوير»[٢٩]. عبّر لاكوست عن

= System,» in: Giacomo Luciani, ed., *The Arab State* (Berkeley, CA: University of California Press; London: Routledge, 1990), p. 4; Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), p. 272, and Edith Penrose, «From Economic Liberalization to International Integration: The Role of the Arab State,» in: Tim Niblock and Emma Murphy, eds. *Economic and Political Liberalization in the Middle East* (London; New York: British Academic Press, 1993), p. 4.

(٢٥) ينازع الباقي الهرماسي بصورة مقنعة الحكمة المقبولة بأن العصبية تكاملية فحسب، ويقدم تمييزاً تفسيرياً أصيلاً يقول إن العصبية لاحمة وقاسمة على السواء. «أولاً، تشير العصبيّة إلى التماسك القبلي. وبذلك يريد ابن خلدون أن يوضح أنه لا يمكن تصور إقامة سلطة مركزيّة داخل مجتمع تعددي ثقافيّاً ومقسّم من دون حد أدنى من التماسك بين القبائل وداخلها. والعصبية تشير أيضاً إلى الميل إلى الانقسام. وبالتالي على الرغم من أن ابن خلدون يستخدمها عندما يتحدّث عن مصاعب إقامة السلالات الحاكمة في مجتمعات غير متجانسة، فإنه لا يشير إلى التماسك الاجتماعي». انظر: Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972), pp. 15-16.

(٢٦) للاطلاع على تحليل ممتاز للقوى المحرّكة للغُلب والرئاسة والالتحام والموالي والعصبيّة، انظر: Ghassan Salamé, «Strong and Weak States: A Qualified Return to the Muqaddimah,» in: Luciani, ed., Ibid., pp.29-64.

(٢٧) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٤٧.

(٢٨) Mahdi, *Ibn Khaldun' s Philosophy of History*, p. 188, and «Introduction,» in: N. J. Dawood ed., *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal (London; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1967).

(٢٩) Dawood, Ibid., p. xi.

عدم رضاه عن ترجمة روزنتال للعمران بالحضارة، فأعطى المصطلح معنى أوسع يشمل السياسة والثقافة والاقتصاد[٣٠]. وهكذا فإنّ العمران مناسب لغويّاً ليعني التطوّر والتحديث. ونقترح هنا عبارة العمران السياسيّ للإشارة إلى فكرة التحديث السياسيّ (Political Modernization) الغربيّة.

في سنة ١٩٤٩ أعلن رجل سوريا القويّ حسني الزعيم بأنّه سيقلّد الازدهار السويسريّ إذا مُنح خمس سنوات[٣١]. ويمكن التوصّل إلى بضعة استنتاجات من ذلك:

١ ـ كعمليّة تكييفيّة، يهدف التحديث إلى السيطرة على نظام الحكم السياسيّ[٣٢] والاقتصاد والمجتمع والأرض.

٢ ـ وهو كعمليّة، يتلقّى الدعم من التفاؤل. ومن ثمّ «متلازمة سويسرا» ـ الاستقلال المتزايد، وارتفاع مستويات المعيشة، والمزيد من السيطرة على المستقبل.

٣ ـ وهو كعمليّة، متسرّع وانفعاليّ حيث يسعى إلى اللحاق بالغرب. لقد قابل الشرق الأوسط العربيّ الحداثة، كما يجسّدها التفوّق العسكريّ والتقانيّ والإداريّ والاقتصاديّ والسياسيّ للقوى الاستعماريّة من خلال عمليّة الاستعمار. ويمكن تتبع الأمثلة الأولى على التحديث الانفعاليّ إلى محمد علي في مصر[٣٣] (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) وأحمد بيه في تونس[٣٤] (١٨٣٧ ـ ١٨٦٥).

٤ ـ النموذج الغربيّ للتحديث مثال يحتذى في كلّ أنحاء الشرق الأوسط العربيّ

---

(٣٠) Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, p. 148.

(٣١) David Pryce-Jones, «Self-determination Arab Style,» *Commentary*, vol. 87, no. 1 (January 1989), p. 40.

(٣٢) بالنسبة إلى بلاك، «يمكن تعريف التحديث بأنه العملية التي تتكيف بموجبها المؤسسات المتطوّرة تاريخيّاً مع الوظائف المتغيرة بسرعة والتي تعكس الزيادة غير المسبوقة في معارف الإنسان التي صاحبت الثورة العلميّة ما يسمح له بالسيطرة على بيئته». انظر: Black, *The Dynamics of Modernization; a Study in Comparative History*, p. 7 and 13.

وعلى نحو مماثل، ينظر روستوف إلى التحديث بأنه «اتساع سريع للسيطرة على الطبيعة عبر التعاون الوثيق بين البشر». انظر: Dankwart A. Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization* (Washington, DC: Brookings Institution, [1967]), p. 40.

(٣٣) انظر: «Muhammad Ali, the Modernizing Autocrat,» in: P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak* (London: Weidenfeld and Nicolson; Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991), chap. 4, pp. 49-69.

(٣٤) L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, [1974]).

سواء أكانت المبادئ المعلنة التي تضفي الشرعيّة عليه عقيدة دينيّة أو قوميّة علمانيّة. ويعلّق ليرنر، «ما هو الغرب، بهذا المعنى الذي يسعى الشرق الأوسط أن يصبحه»[(٣٥)].

٥ ـ يسعى التحديث العربيّ إلى اختصار العمليّة الأوروبيّة التي يُرجع روستوف نشوءها إلى عصر النهضة[(٣٦)] ويقدّر ليرنر أنّها تقدّم على مدى ثلاثة قرون[(٣٧)].

لكن المصاعب عظيمة، فباستطاعة المستعمرين السابقين، باعتبارهم من يشكّل المعيار اليوم، استخدام اندفاعة العرب إلى التحديث ليعيدوا تأكيد وصايتهم السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة، عند الضرورة، وإدامتها. وسيتمّ دائماً تطويق المسعى العربيّ إلى التحديث بدافع الغرب إلى التحديث الدائم والمتفوّق والأسرع والمهيمن؛ وستظل أهداف التصنيع والاكتفاء الذاتيّ العربيّة معايرة بأهداف الغرب المحافظة على تفوّقه الصناعيّ التنافسيّ، وبالتالي حاجته إلى المستهلكين (الأسواق واستجرار الأموال النفطيّة) بدلاً من المنتجين. ويقدّم حظر أدوات التقانة العالية عن العرب، وغيرهم، معلومات مفيدة. التنمية الاقتصاديّة، مثلاً، تتوقّف إلى حدّ كبير على النفط أو الاستثمارات الغربيّة أو المساعات الخارجيّة ما يدفع بعض العلماء العرب إلى وصفها بأنّها مضلّلة[(٣٨)]. وبالاستفادة من إبداء الرأي بالأحداث بعد وقوعها، يمكن القول حتّى الآن إنّ التحديث العربيّ أعطى نتائج معاكسة لأهدافه التنمويّة. وبدلاً من التنمية والتطوّر، حدث تخلّف إلى حدّ كبير[(٣٩)]؛ وبدلاً من السيطرة والاستقلاليّة، طرأت التبعيّة بدرجات متفاوتة.

٢ ـ العمران السياسيّ والمحيط العربيّ

يميل التحديث إلى وصف ظاهرتين على الأقل: **أولاً**، العمليّة التاريخيّة (أوروبا العلمانيّة بعد القرون الوسطى) والأبرشيّة (الغربيّة الثقافيّة) والخطيّة للتغيّر من نظام

---

(٣٥) من خلال ما يدعوه ليرنر «التعاطف الوجدانيّ» مع المستعمرين السابقين أو حداثة الغربيّين يرعى «دعاة الانتقال» تطلّعاتهم التحديثيّة للابتعاد عن «الكون التقليدي التقييدي» لليرنر. انظر: Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, with the collaboration of Lucille W. Pevsner, and an introd. by David Riesman (New York; Glencoe, Ill: Free Press, 1964), p. 47.

(٣٦) Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization*, p. 1

(٣٧) Lerner, Ibid., p. 65.

(٣٨) يلاحظ هؤلاء: «أصبح عدوّ الأمس الذي قاتل ضدّه الشعب المحسن الذي سينقذهم من التخلّف». انظر: Ismail-Sabri Abdallah [et al.], *Images of the Arab Future*, translated from Arabic by Maissa Talaat (London: Frances Pinter; New York: St. Martin's Press, 1983), pp. 10-11.

(٣٩) انظر مثلاً: Andre Gunder Frank, «The Development of Under-development,» in: Peter F. Klarén and Thomas J. Bossert, eds., *Promise of Development: Theories of Change in Latin America* (Boulder, CO: Westview Press, 1986), chap. 6.

تقليديّ (قبل حديث) إلى نظام حديث (بعد تقليديّ)؛ **ثانياً**، الاندفاع العالميّ لتكرار ذلك التحديث بفضل تأثير[40] الغرب الأكثر تحديثاً (الشمال) في العالم الأقل تحديثاً (الجنوب). ينظر دعاة التنمية الليبراليّة الوظيفيّة إلى التحديث على العموم بكثير من التفاؤل طالما أنّه يجسّد الأهداف التطوّريّة المتوافقة التي يسعى إليها الجميع والتي تفضي إلى ما يسمّى «المجتمع الصالح»[41]. المجتمع الصالح والمجتمع «الغنيّ، والعادل، والديمقراطيّ، والمنظّم والمسيطر تماماً على شؤونه»[42]. يوجد لدى بعضهم آمال كبيرة بثقافة عالميّة تستند إلى حركة شاملة نحو التقدّم[43]. يقابل هذا التحليل الوظيفيّ تحليلان بنيويّ (منظّرو النزاع) وتخليقيّ (منظّرو التسوية)[44]. إذا كان التحديث هو البحث عن المجتمع الصالح، فإنّ التحديث السياسيّ على نحو مماثل هو البحث عما يمكن تسميته نظام الحكم السياسي الصالح. لقد رسمت صورة نظام الحكم السياسيّ الصالح بقيم عملانيّة عديدة التغيّر يبدو أنّ إحداها تناقض الأخرى في بعض الأحيان. ويفيد في هذا الصدد إهمال معيار إحلال الديمقراطيّة أو إدخال أو إعطاء الأولوية للنظام على المساواة.

يتعلّق التحديث السياسيّ بطبيعة الهيكليّة السياسيّة للنظام السياسي[45] (بناء الدولة) والثقافة السياسيّة (بناء الأمة). وإذا أخذت المفاضلة والعلمنة والعقلانيّة والمأسسة والمساواة والقدرة باعتبارها الخصائص البارزة للأنظمة السياسيّة الأكثر حداثة، هل يمكن الاستنتاج بأنّ العكس ينطبق على الأنظمة الأقل حداثة؟ يلقي أحد العلماء الشكوك حول ما إذا كانت سمات **مرضيّات** الأنظمة الأكثر تحديثاً تتوافق دائماً مع حقيقة واحدة، مؤكّداً في الوقت نفسه أنّ المرضيّات المعاكسة للأنظمة الأقل

---

(٤٠) Black, *The Dynamics of Modernization; a Study in Comparative History*, p. 6.

(٤١) Samuel P. Huntington, «The Goals of Development,» in: Myron Weiner and Samuel P. Huntington, eds., *Understanding Political Development: An Analytic Study*, Little, Brown Series in Comparative Politics (Glenview, IL; Boston, MA: Little, Brown and Co,. 1987), p. 6.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٣) Pye, *Aspects of Political Development; an Analytic Study*, pp. 9-11 and 198-199.

(٤٤) يستبعد الأولون «افتراض التوافق» الذي يسوقه دعاة الوظيفية ويبرزون التناقضات الجوهرية بين الأهداف التنموية الخمسة (الثروة/ النمو، العدالة، الديمقراطية، النظام، الاستقلالية) كما بين النمو والديمقراطية أو النمو والمساواة. ويقر الأخيرون باحتمال تحقق هذه الأهداف والتوترات التي تنشأ في سعيهم وبالتالي يسعون إلى حلها عن طريق التسلسل والابتكارات البنيوية. للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٢١.

(٤٥) للحصول على تعريف شامل للنظام السياسي، انظر: Gabriel A. Almond, «Introduction: A Functional Approach to Comparative Politics,» in: Gabriel A. Almond [and] James S. Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960), pp. 5-9.

تحديثاً لا تعكس تخلّفها بالضرورة وإنّما اختلافها[٤٦]. ويفهم آخر مفهوم التخلّف من خلال الفجوات السياسيّة والاجتماعيّة السياسيّة[٤٧]. تزخر الأدبيّات المتعلّقة بالتنمية السياسيّة بالتعاريف[٤٨]، والمعايير والنهُج النظريّة (الأحاديّة البعد، والمتعدّدة الأبعاد والمثاليّة ـ النموذجيّة). وهذه الأدبيّات ليست منتظمة دائماً، في ما يتعلّق بالتعاريف أو بالمزايا التي تعتبر شاملة للتحديث السياسيّ. ومن المناسب توجيه النقد لبعض النهُج والموضوعات التوحيديّة للتحديث السياسيّ.

الافتراض الأول: يعكس المتصل المثاليّ ـ النموذجيّ التوق المتحيّز وغير التمثيليّ في بعض تصوّرات الحداثة السياسيّة بأنّ التقاليد نقيضة للتغيّر

تدرج أفكار ثلاثة تحت هذا الافتراض، **الأولى** أنّ الحداثة والتقليد متقابلان قطبيّان في متصل واحد. يعارض غسفيلد ذلك[٤٩]، بل إنّ الحداثة والتقليد بعدان لمتصلين مختلفين، وهما عرضة للتطابق والتعارض. وهو يرى أنّ التقاليد يمكن أن تقدّم الدعم للحداثة، وأنّ الحداثة لا تلغي التقاليد[٥٠]. يمكن تتبع جذور هذا الافتراض بالعودة إلى فيبر وبارسونز، ففي بحث فيبر لأنواع السلطة، يطرح علاقة القسمة الثنائيّة بين القانوني/ العقلاني من جهة والتقليديّ من جهة ثانية[٥١]. وتُطرح متغيّرات تحديد دور النمط المتعدد الأبعاد لبارسونز على النطاق نفسه لمتّصل الحديث ـ التقليديّ[٥٢].

---

(٤٦) انظر: Gerald A. Heeger, *The Politics of Underdevelopment* (London: Macmillan, 1974), p. 2.

(٤٧) انظر: Edward Shils, *Political Development in the New States* (New York: Humanities Press, 1962).

(٤٨) يقدّم هانتنغتون وباي بعض الموضوعات والتعاريف التوحيديّة للتحديث السياسي. ويحدد باي ما لا يقل عن عشر طرق لتعريف التنمية السياسية. انظر:

Samuel P. Huntington, «Political Development and Political Decay,» *World Politics*, vol. 17 (April 1965), pp. 387-393, and Pye, *Aspects of Political Development; an Analytic Study*, pp. 33-45.

(٤٩) Joseph R. Gusfield, «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change,» *American Journal of Sociology*, vol. 72, no. 4 (January 1967), pp. 351-362.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٥١) «The Types of Authority and Imperative Co-ordination,» in: Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tr. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, ed. with an introd. by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 168-212 and 324-357, and Gusfield, Ibid., p. 352,

حيث يذكر مثال «تصور السلوك التقليدي مقابل العقلاني الاقتصادي» لفيبر.

(٥٢) تقسم أربعة من أزواجه البديلة الخمسة المجتمعات على أساس العلاقات التي تحكم الموضوعات الاجتماعية وغير الاجتماعية. وتتفاضل الأقطاب الحديثة والتقليديّة من حيث القطبيّة المحايدة مقابل العاطفيّة ـ الحياد العاطفيّ مقابل العاطفيّة. **الأول**، باعتباره عقلانيّاً، يضع المقاييس والمعايير الشاملة موضع الصدارة. **والأخيرة**، باعتبارها عاطفيّة، تبرز المقاييس والمعايير الجزئيّة. في الحديث، يتناقص الإنجاز، مقيساً بالجدارة =

الفكرة **الثانية** المدرجة تحت هذا الافتراض هي الاعتقاد الخاطئ الذي يحدّده غسفيلد ويدحضه، بأنّ ما يدعى **المجتمعات التقليديّة** مجتمعات ساكنة(٥٣). وتنطبق الفكرة التي يعزوها إلى الهند(٥٤) كنتاج للتغيير الانتقائيّ على الكثير من المجتمعات العربيّة، فمنذ أقدم الأزمنة المدوّنة، تعرّضت المجتمعات العربيّة لرياح وموجات تغيير متعدّدة ومتنوّعة. ولم تكن الحضارة معاصرة «لمهمّة التحضير» التي جاء بها المستعمر(٥٥). والفكرة **الأخيرة** التي ينطوي عليها الافتراض هي أنّ «الثقافة التقليديّة جسم منسجم من المعايير والقيم»(٥٦). وكما يبيّن غسفيلد، التقليد ليس أحاديّ الشكل(٥٧). وعلى نحو مماثل، لا يميّز أبتر بين **التقليدية**(٥٨) **الحداثة** فحسب، وإنّما أيضاً بين نوعين مؤثّرين للقيمة داخل التقليديّة: **أداتي وإنجازي**(٥٩). يعتبر الأول أكثر استجابة ونقلاً للتغيير من الأخير. في النظام الأداتيّ، بسلطته التراتبيّة، يفسره أبتر بأنّه نظام من النوع العسكريّ، يكون للزعيم الواسع القدرة والحضور، بالنظر إلى غياب مراكز السلطة المتنافسة، حيّز واسع للتحديث باستثناء التحديث السياسيّ. ويذكر أبتر

= والأداء، مع النسبة، كما في المكانة الموروثة، في التقليديّ. يتوجّه **الأول** نحو الانتشار فيما يتوجّه **الثاني** نحو الخصوصيّة. ولا يظهر تقسيم بارسونز الثنائيّ للمجتمعات وفقاً لمتصل الحديث ـ التقليديّ العالم الحقيقي الذي يلتحم فيه عادة الجديد والقديم. وللحصول على خلاصة لمتغيّرات النمط الخمسة بأكملها، انظر: «The Pattern-Alternatives of Value-Orientation as Definitions of Relational role-expectations Patterns,» in: Talcott Parsons, *The Social System* (London: Tavistock Publications Ltd., 1952), pp. 58-67.

(٥٣) Gusfield, Ibid., p. 352.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٥٥) للاطلاع على عمل جيّد عن اتساع التغيرات التاريخيّة لدى الشعوب العربية، انظر: Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber; Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991).

(٥٦) Gusfield, Ibid., p. 353.

(٥٧) في حين أن الإطار التقليدي العام (الإسلام أو الهندوسية) توحيدي، فإن مظاهره الفعليّة وتبديلاته متقلّبة. وتعدّدية الإسلام على سبيل المثال ليست نتاجاً للتغيّر فحسب، وإنّما أنتجت بحد ذاتها أيضاً الإطار المؤيد للتغيير والمعارض له وتسويغه الشرعي ومادّته.

(٥٨) يحدّد أبتر (Apter) التقليدية بأنها: «إقرار السلوك الحالي بالرجوع إلى معايير مقررة موغلة في القدم. ولا يعني ذلك القول إن النظم التقليديّة لا تتغيّر بل إنّ التجديد ـ أي الفعل النظامي الإضافي ـ يجب أن يُتوسّط داخل النظام الاجتماعي ويُربط بالقيم بالقيم السابقة». انظر: David E. Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965), p. 83.

(٥٩) يحدد أبتر النظم الأداتيّة التراتبيّة بأنّها «. . . تلك التي لا تميّز فيها الغايات النهائيّة مثل عمل ملموس. مثل هذه النظم تستطيع التجديد دون أن يظهر أنّها تدخل تغييراً جوهريّاً على المؤسّسات. وبدلاً من ذلك يتم التجديد لإنقاذ التقليد». والنظام الإنجازي الهرمي هو حيث يكون «. . . المجتمع، والدولة، والسلطة، وما شابه، جزءاً من بنية شديدة التضامن ومدعومة بعناية يتغلل فيها الدين كموجّه معرفي. ومثل هذه الأنظمة معادية للتغيير. وذا جاء التغيير تنتج اضطرابات اجتماعية أساسية». انظر رسوم السلطة التراتبية والهرمية، في: Apter, Ibid., pp. 85-86 and 92-93.

المغرب مثالاً على ذلك. وفي النظام الإنجازيّ ذي البنية الهرميّة، حيث يتغلغل الدين في البنى الثقافية والسياسيّة على السواء، تكون النخبة الحاكمة محاطة بتجمّعات خاضعة ولكن ذات سلطات شبه مستقلّة.

الهجونة هي الميزة الملحوظة جدّاً في الكيان السياسيّ العربيّ الكبير الحاضر. ويدعم هذا الكيان السياسيّ الكبير كيانان سياسيّان صغيران ـ نظاما الدولة الهجينة وشبه الدولة[٦٠]. **أولاً**، يوجد نظام تقليديّ لا يزال نسبويّاً بمعظمه في الغالب، حيث على الرغم من ارتفاع التعليم، والحداثة، والصناعة الهيدروكربونيّة المتوسّطة، فإنّ تنامي التمدين والمفاضلة، وهياكل السلطة المركزيّة والحكم الأبويّ للأوليغاركيّة النفطيّة[٦١] تبقى المعيار. **ثانياً**، نظام سلطويّ في الغالب، حيث على الرغم من حكم الحزب الواحد الروتينيّ، والاتجاه الاسميّ الكبير نحو العلمنة، والنموّ الاقتصاديّ المنخفض إلى المتوسّط، والمجتمع المدنيّ الذي لا يزال ضعيفاً مع أنّه ينمو بصورة مرئيّة، فإنّ الدافع إلى إحلال الديمقراطيّة بلغ أقصى قوّته منذ الاستقلال. وربما يوجد أفضل وصف لثنائيّة الأنظمة العربيّة في فكرة فرد ريغز عن المجتمع التحديثيّ «الموشوريّ»[٦٢]، وهو مزيج محيّر من التقليد والحداثة يجمع المزايا الشاملة لما يسمّيه مجتمعاً صناعيّاً ومجتمعاً زراعيّاً[٦٣]. وقد تكون البنى والمزايا الباقية للمجتمع المنصهر (التقليديّ) مقنّعة بخصائص المجتمع **المنعرج**[٦٤] (الأكثر تفاضلاً).

الافتراض الثاني: المساواة (المشاركة/ الديمقراطيّة) مناوئة للنظام (القدرة/ السلطة) وبالتالي للتحديث السياسيّ

هناك ميل في دراسة التحديث السياسيّ إلى إعطاء الأولويّة إلى النظام على

---

(٦٠) توجد هذه الفكرة عن الهجونة كما هو معبّر عنها هنا في أعمال أخرى ربما تستخدم مصطلح «الازدواجيّة». يحيط روستوف بجوهر هذه الفكرة: «التحديث يتقدّم عادة بدرجات ومراحل ويراعي هوامش واسعة من التعايش بين الميزات الثقافيّة التقليديّة والحديثة. والتحديث نفسه سلسلة من التقريبات. في المجتمع والسياسة، وفي الفن والدين، تبقى الحداثة مرتبطة بالتقاليد في كلّ مرحلة». انظر: Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization*, p. 6.

(٦١) استعير مصطلح أوليغاركية نفطية من محمد مصلح وأوغستوس ريتشارد نورتون. فهما يقدمان معايير تصنيفية للأنظمة السياسيّة العربيّة مثل دولة الزعيم (العراق وسوريا)؛ الملكيّة التقليديّة (دول الخليج)؛ والأنظمة شبه الليبراليّة (مصر). للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر: Muhammad Muslih and Augustus Richard Norton, «The Need for Arab Democracy,» *Foreign Policy*, no. 83 (Summer 1991), pp. 3-19.

(٦٢) Fred W. Riggs, *Administration in Developing Countries; the Theory of Prismatic Society* (Boston, MA: Houghton Mifflin, [1964]), pp. 3-49.

(٦٣) انظر: Fred W. Riggs, «Agraria and Industria,» in: William J. Siffin, ed., *Toward the Comparative Study of Public Administration* (Bloomington, IM: Indiana University Press, 1957), pp. 23-110.

(٦٤) Riggs, *Administration in Developing Countries; the Theory of Prismatic Society*, pp. 23-110.

المساواة. وهذا الميل يفترض مسبقاً المراحل أو المتواليات(٦٥)، حيث تؤخّر المساواة إلى أن تصبح سلطة الدولة قويّة بالقدر الكافي للتعامل مع المدخلات (المطالب) الاجتماعيّة التي يزعم أنّها تعطّل بناء الدولة والأمّة على السواء. ولا يمكن تجنّب التناقض: ينظر إلى المشاركة على أنّها جوهريّة للتحديث السياسيّ ومعادية له على السواء. وتعتبر القدرة محوريّة: يشدّد فيربا على «مركزيّتها وأهميّتها بالنسبة إلى التغيّر الاجتماعيّ»(٦٦). ومن ثمّ الميل الواضح إلى تعريف التنمية السياسيّة بأنّها مرادفة للقدرة(٦٧).

يشار إلى القدرة أيضاً بلفظتي الاستطاعة(٦٨) أو المقدرة. ويعرّف الموند وباول المقدرة بدلالة الوظائف النسقيّة التنظيميّة والاستخراجيّة والتوزيعيّة والتجاوبيّة المترابطة(٦٩). وفي ما يتعلّق بالمقدرة التنظيميّة، تشتهر معظم الدول العربيّة بميولها التدخّليّة القويّة واعتمادها الشديد على الإكراه المشروع إلى حدّ اللاشرعيّة. وتتفاوت

---

(٦٥) للحصول على بحث جيّد للمتواليات والتنمية السياسية، انظر: Sydney Verba, «Sequences and Development,» in: Leonard Binder [et al.], *Crises and Sequences in Political Development*, Studies in Political Development; 7 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), pp. 283-316; «The Problem of Sequence,» in: Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization*, pp. 120-132, and Samuel P. Huntington, «Reconciliation Politics,» in: Weiner and Huntington, eds., *Understanding Political Development: An Analytic Study*, pp. 18-21.

(٦٦) Verba, Ibid., p. 292.

(٦٧) يبرر بيل وسبرنغبورغ هذا المنظور الضيّق على أساس «تجنّب عدد من مشاكل المركزيّة الإثنيّة التي طالما لازمت الدراسات التنمويّة». انظر: James A. Bill and Robert Springborg, *Politics in the Middle East*, Scott, Foresman/Little, Brown Series in Comparative Politics, 3rd ed. (Glenview, Ill.: Scott, Foresman/Little, Brown Higher Education, 1990), pp. 7-8.

وبالنسبة إلى كولمان، هذه «القدرة الخاصّة» **تكامليّة**: «تتغلّب على الانقسامات وتدير التوتّرات الناشئة عن تزايد المفاضلة»؛ و**تجاوبيّة**: «تستجيب إلى المطالب التشاركيّة والتوزيعيّة الناتجة عن مقتضيات المساواة أو تحتويها»؛ و**ابتكاريّة**: «تبتكر التغيير المتواصل وتديره»؛ و**تكيّفيّة إبداعيّة**: «تنشئ قدرة جديدة ومعزّزة على التخطيط للغيّر الجديد وتنفيذه وتدبيره كجزء من تحقيق أهداف جديدة». انظر: James S. Coleman, «The Development Syndrome: Differentiation-Equality-Capacity,» in: Binder [et al.], *Crises and Sequences in Political Development*, pp. 78-79.

و«القدرة الخاصّة» عند كولمان مماثلة «للقدرة المتزايدة» عند ألفرد ديامانت (Alfred Diamant) التي تلمّح إلى الاستدامة والتجديد والإبداع. انظر: Alfred Diamant, «The Nature of Political Development,» in: Jason L. Finkle [and] Richard W. Gable, eds., *Political Development and Social Change* (New York: Wiley, [1966]), p. 92.

(٦٨) Talcott Parsons, «Evolutionary Universals in Society,» *American Sociological Review*, vol. 29 (June 1964), pp. 339-357, and S. N. Eisenstadt, «Initial Institutional Patterns of Political Mobilization,» *Civilizations*, vol. 12 (1962), pp. 461-472.

(٦٩) Gabriel A. Almond [and] G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Little, Brown Series in Comparative Politics, an Analytic Study (Boston, MA: Little, Brown and Co. 1966), pp. 27-29 and 190-212.

المقدرات الاستخراجيّة من الدول الريعيّة إلى تلك التي تعتمد على المحاصيل النقديّة وتحويلات المغتربين والمعونة الخارجيّة، من أمثلتها مصر وتونس والمغرب. وثمة ارتباط بين المقدرات الاستخراجيّة والتوزيعيّة. وفي حين تمتلك الدول الغنيّة بالنفط الكثير من الهبات التي توزّعها تواجه الدول العربيّة الفقيرة أزمة شرعيّة في الوفاء بالمطالب التي تتزايد دوماً (الوظاف والمساكن والغذاء) والنموّ الدائم للسكّان. وترتبط المقدرات التجاوبيّة والتوزيعيّة بالقدر نفسه. يمكن وصف النظم السياسيّة العربيّة بمجملها بأنّها ذات مقدرات تجاوبيّة متدنيّة أو تجاوبيّة انتقائيّة مرتفعة مع بعض المصالح، مثل الجيش أو البيروقراطيّة أو البرجوازيّة. ويعتبر توزيع السلطة أو انتشارها محدوداً على نطاق واسع. ويمكن ربط تدنيّ تجاوبيّة النظم السياسيّة العربيّة بالضعف المتأصّل في وظائف المدخلات: التعبير عن المصالح، وتجميع المصالح، والتنشئة السياسيّة والتجنيد، والاتصال السياسيّ[٧٠].

في الأنظمة السياسيّة العربيّة الأكثر تقليديّة، تبقى وظائف المدخلات والمخرجات غير متمايزة إلى حدّ كبير. وفي الأنظمة الأقلّ تقليديّة، يعتبر التعبير عن المصالح، وتجميعها، والتنشئة السياسيّة والتجنيد وظائف الحزب التعبويّ الحاكم. التعبير عن المصالح مثلاً فعّال في المحافظة على العلاقات المتساوية والمتبادلة بين الدولة والمجتمع ـ وتلك ميزة الحكومات التعدّديّة. «وتحدّد الهياكل الخاصّة التي تؤدّي وظيفة التعبير وتحدّد أسلوب أدائها طبيعة الحدود بين نظام الحكم السياسيّ والمجتمع»[٧١]. وفي معظم الأنظمة السياسيّة العربيّة، يعوق التعبير عن المصالح ضعف الأحزاب السياسيّة والجمعيّات أو ولاؤها (انتماؤها أو السيطرة عليها) أو تهميشها أو غيابها. وبغياب النظم السياسيّة الفرعيّة المستقلّة والمتمايزة، يكون جزء كبير من التعبير عن المصالح مؤسّسياً (الجيش)، وغير جمعويّ (تجمّعات سلطويّة ضمن النخبة الحاكمة، والأقرباء والعائلة، والمكانة، والجماعات الدينيّة)، واضطرابيّة (ثورات الخبز)[٧٢].

التشديد على القدرة يعني دائماً التقليل من أهميّة المساواة (الديمقراطيّة). ويلاحظ بيل وسبرنغبورغ أنّ: «الميل إلى تعريف التنمية السياسيّة بدلالة الرؤية ذات التوجّه الغربيّ للديمقراطيّة مثال على. . المركزيّة الإثنيّة. قد لا ينجح العديد من الأنظمة

(٧٠) يعتبر ألموند وكولمان أنّ «. . . وظائف المدخلات بدلاً من المخرجات (اتخاذ الأحكام، وتطبيق الأحكام، والفصل في الأحكام) أكثر أهميّة في تشخيص الأنظمة السياسيّة غير الغربيّة، وفي تمييز أنماط ومراحل التطور السياسي فيها». انظر: Almond [and] Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas*, pp. 16-17, and Almond [and] Powell, Jr., Ibid., p. 26.

(٧١) Almond [and] Coleman, eds., Ibid., p. 33.

(٧٢) يستند هذا الفهم إلى تحليل تفسيري لألموند وكولمان. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٨.

«الديمقراطيّة» في التنمية السياسيّة بسبب عجزها عن استيعاب التغيّرات الحادثة في العالم المعاصر بشكل فعّال. وفي الشرق الأوسط، يعتبر لبنان مثالاً مأساويّاً على ذلك»(٧٣). أليس اعتبار الديمقراطيّة حكراً على الغرب مماثلاً في المركزيّة الإثنيّة؟ لا يمكن استبعاد العرب من الديمقراطيّة(٧٤). وتستبعد الرؤية التي يقدّمها بيل وسبرنغبورغ التطوّر المتزامن والمتعدّد الأبعاد، فالافتراض السائد هو أنّ التنمية الاقتصاديّة يجب أن تسبق إحلال الديمقراطيّة. ويعادل التقليل من أهميّة الديمقراطيّة، باعتبارها عاملاً مانعاً للنظام/ السلطة، إغفالها كتطوّر، فالديمقراطيّة تطوّر(٧٥). وإهمالها شبيه بإضفاء الشرعيّة على الطريق الأوتوقراطيّ إلى التحديث(٧٦). كما إنَّ السعي إلى تحقيق النظام على حساب المساواة قد وصل إلى طريق مسدود. وأصبح من الظاهر منذ أواسط الثمانينيّات أنّ العديد من أنظمة الحكم السياسيّ العربيّة لا تتمتّع بالنظام وبالديمقراطيّة، ووفقاً لمصطلحات هانتنغتون، تعاني قلّة من التعفّن السياسي بدرجات متفاوتة(٧٧).

ثمة ميل إلى رؤية التحديث متعدّد الأبعاد، حيث إحلال الديمقراطيّة عنصر مهمّ على نحو أصيل. ويرى ليرنر أنّ أوجه التحديث المختلفة «مترابطة ارتباطاً شديداً. . بحيث تترافق معاً بانتظام لأنّ عليها أن تترافق معاً بمعنى تاريخيّ ما»(٧٨). وثمة ميل آخر

---

(٧٣) Bill and Springborg, *Politics in the Middle East*, p. 8.

(٧٤) لولا ترجمة العرب التراث الفلسفي اليوناني ومحافظتهم عليه لكان الغرب حصل على القليل عن أفلاطون وأرسطو. وفي مقالة رائعة تبدد باتريشا سبرنغبورغ الخرافات بأنّ «الليبراليّة تتدفق باتجاه واحد ـ من الغرب إلى الشرق ـ وتظهر أن الشرق (مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما) طوّر العديد من النماذج الأوليّة للمؤسسات الليبرالية. انظر: Patricia Springborg, «The Origins of Liberal Institutions in the Ancient Middle East,» in: Niblock and Murphy, eds. *Economic and Political Liberalization in the Middle East*, pp. 26-39, and Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince.*

(٧٥) للحصول على مقولة مماثلة، انظر: Nicolas Ardito-Barletta, «Democracy and Development,» *Washington Quarterly*, vol. 13 (Summer 1990), pp. 165-175; Robert L. Rothstein, «Democracy, Conflict, and Development in the Third World,» *Washington Quarterly*, vol. 14 (Spring 1991), pp. 43-63, and Jagdish N. Bhagwati, «Democracy and Development,» *Journal of Democracy*, vol. 3 (July 1992), pp. 37-44.

(٧٦) يقدم تيم مكدانيال (Tim McDaniel) الأطروحة بأنّ الأوتوقراطية طريق إلى التحديث في روسيا وإيران، وذلك تحدّ بطريقة أو بأخرى لعمل بارنغتون مور (Barrington Moore)، انظر: Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy; Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston, MA: Beacon Press, [1966]).

حيث يحدّد مور الثورات البرجوازيّة والمحافظة والفلاحيّة كطرق إلى التحديث. انظر: Tim McDaniel, *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

(٧٧) Huntington, «Political Development and Political Decay,» pp. 386-430.

(٧٨) Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, p. 438.

أحاديّ البعد. إن هانتنغتون على سبيل المثال لا يعتبر أن المأسسة هي الخاصيّة الأكثر بروزاً للتنمية السياسيّة فحسب، وإنّما تحرّر التنمية السياسيّة من التحديث أيضاً، فهو يشير إلى أنّ المأسسة» كتصوّر، لا تقترح بأنّ التحرّك سيكون باتجاه واحد فقط: المؤسّسات تضمحلّ وتذوب، كما تنمو وتنضج»[٧٩]. وتُدخل التعبئة الاجتماعيّة لدويتش ثورة من التوقّعات والمواقف والاعتقادات التي تتوسّطها «الأنماط الجديدة للتنشئة»[٨٠]، ونادراً ما تذكر الديمقراطيّة باعتبارها متلازمة مع التحديث السياسيّ[٨١].

الافتراض الثالث: الدولة الأمّة إطار إيجابيّ للتحديث السياسيّ

إذا كان «التحديث مذيباً اجتماعيّاً شاملاً»[٨٢] في الشرق الأوسط العربيّ، فإنّ الدولة ـ الأمّة هي على العموم عامل مؤثّر. غير أنّ من الخطأ أخذ إيجابيّة الدولة ـ الأمة في ما يتعلّق بالتحديث على ظاهرها، إذ يمكن الزعم بأنّ الدول ـ الأمم العربيّة، والزعماء القوميين حقّقوا القليل من النجاحات التحديثيّة. مع ذلك لا يمكن أن يتواصل التعامل مع الدولانيّة البشعة التي أنتجوها، بسجلّها من التجربة والخطأ وعنفها، بالطريقة الطائشة نفسها، وبخاصّة في عصر العولمة. لقد

---

(٧٩) Huntington, Ibid., p. 393.

وهو يستنبط أربعة معايير لقياس المأسسة: التكيّف والتركيب والاستقلالية والتماسك، قارن مع: Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 12-24.

(٨٠) Karl W. Deutsch, «Social Mobilization and Political Development,» *American Political Science Review*, vol. 55 (September 1961), p. 494, and Karl W. Deutsch and William J. Foltz, eds., *Nation-building*, Atherton Press Political Science Series (New York: Atherton Press, 1963).

(٨١) الأمر كذلك على الرغم من تأكيد فراي (Frey) بأن «المفهوم الأكثر شيوعاً للتنمية السياسية في الدوائر الفكريّة الأمريكية هو التقدّم نحو الديمقراطيّة». انظر: Frederick W. Frey, «Political Development, Power, and Communications in Turkey,» in: Lucian W. Pye, ed. *Communications and Political Development*, Studies in Political Development; 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 301.

وعلى ضوء مقولته في: Samuel P. Huntington, «The Democratic Distemper,» *Public Interest*, vol. 41 (Fall 1975), pp. 9-38,

أو المشاركة الشديدة، يبدو تأكيد فراي محل شكّ. وعلى نحو مماثل، يتراجع وورد ورستوف، اللذن يوافقان على شرعيّة وأهميّة الاستكشاف العلمي للعلاقة بين الحداثة والديمقراطية، بملاحظة أن «الديمقراطيّة والحكومة التمثيلية غير متضمّنين في تعريفنا للتحديث». كما أنّهما لا يدرجان الديمقراطية في سلم نظام الحكم السياسي الحديث المكون من ثمانية معايير. انظر: Dankwart A. Rustow and Robert E. Ward, «Introduction,» in: Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey, [papers]*, Studies in Political Development; 3 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), p. 5.

(٨٢) Marion J. Levy, Jr.: *Modernization: Latecomers and Survivors* (New York: Basil Books, 1972), p. 5, and *Modernization and the Structure of Societies; a Setting for International Affairs*, 2 vols. (Princton, NJ: Princeton University Press, 1966), vol. 2, pp. 741-764.

تمّ القبول بالدولة ـ الأمة كتقدّم بدهيّ ناتج من التحديث. ويمنح روستوف الاندماج الوطني الأوليّة على السلطة والمساواة[83]. ويعتبر وورد (Ward) وروستوف (Rustow) ولابالومبارا (Lapalombara)[84] التماهي مع الدولة ـ الأمّة بعداً مهمّاً للحداثة السياسيّة، فنقل الولاء من الهياكل الأبرشيّة والوشائجيّة (القبيلة والعشيرة والعائلة) إلى الدولة ـ الأمّة يعرّف كمشكلة تطوّرية تتعلّق ببناء الأمّة ـ «مشكلة هويّة المجموعات والولاء»[85]. لكن في حين أنّ الدولة الأمة معيار شامل، فإنّها أيضاً إثنيّة ولغويّة وقُطريّة وثقافيّة، وبالتالي تجسّد خصوصيّة العديد من المجموعات الوطنيّة[86].

من هذا المنظور، فإنّ الخصوصيّات العربيّة المتنافسة بين الوحدات القوميّة وداخلها لم تسمح بالتحديث المخطّط جيّداً، ولا التحديث السياسيّ الديمقراطيّ مقابل الأوتوقراطيّ، والمستدام بدلاً من المتقلّب. تحت راية القوميّة، عبّأت العديد من النخب التحديثيّة العربيّة جماهيرها المكوّنة لتعزيز جداول الأعمال الخاصّة. ومن ثمّ إن القوميّة بوصفها قوّة تعبويّة للتحديث لاحمة وفاصمة. ويكمن اتساقها في تقديم الاصطلاحات والشعارات الحاشدة، وإطار أيديولوجيّ لاستجماع المشاعر الوطنيّة. وهذا، بالإضافة إلى مبادرات الرفاه المختلفة (إصلاح الأراضي وتوزيعها في الخمسينيّات والستينيّات في مصر والجزائر، والتعليم العامّ والرعاية الصحيّة المجّانيّة)[87] التي سخّرت معظم الولاءات نحو المركز. وفي البلدان العربيّة التي

---

(٨٣) يلاحظ روستوف أنّه «ليس هناك تشكيك كبير بأن أكثر المتواليات فعاليّة من بين المتواليات المحتملة هي الوحدة ـ السلطة ـ المساواة» وسبب ذلك أنّ تشكّل دول أمم جديدة سريع مقارنة بالنمو التراكمي والجيلي للسلطة والمساواة. ويضيف بأنّ هذه المتوالية». تميل إلى تعظيم المكاسب الإجماليّة ومن ثمّ فرص النجاح». انظر: Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization*, pp. 124-127 and 132.

(٨٤) Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey, [papers]*, p. 7.

(تنص الخاصية رقم ٥: «الإحساس بالتماهي الشعبي الواسع والفعال مع التاريخ والأرض والهويّة الوطنيّة للدولة»). ويتحدّث لابالومبارا ووينر عن «مقياس للتماهي مع الدولة الأمّة والدولة باعتبارها متميّزة عن المجموعات الأبرشيّة». انظر: Joseph Lapalombara and Myron Weiner, «The Origin and Development of Political Parties,» in: Joseph Lapalombara and Myron Weiner, eds., *Political Parties and Political Development*, Studies in Political Development; 6 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966), p. 4.

(٨٥) Almond [and] Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, p. 314.

(٨٦) ثمة عرض مثقف لطبيعة وأصل «الأمميين» و«القومية» - «المصنوعات الثقافيّة» - في: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1987).

(٨٧) للاطلاع على تفاصيل إصلاح الأراضي، انظر: «The Growth of State Power in the Arab World: The Single Party Regimes,» in: Roger Owen, *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London; New York: Routledge, 1992), chap. 2, pp. 32-54.

اختارت النخب القوميّة العلمانيّة فيها نمط التحديث الاشتراكيّ، برزت «برامج الدولة التكامليّة للتنمية القوميّة والسيطرة»[٨٨].

يوجد الصراع في خصوصيّة الضروب العربيّة للتحديث القوميّ ما يعود بالضرر على التحديث السياسي. لقد مالت الدولة ـ الأمة على العموم إلى إثارة الخصوصيّات السائدة ضدّ بعضها بعضاً. وتشكيلات الخلاف كثيرة: قبليّة مقابل قوميّة، وعلمانيّة مقابل دينيّة، والدولة مقابل المجتمع، والجيش مقابل نظام الحكم السياسيّ. التحديث يزيد الصراع بين المجموعات التقليديّة والحديثة ـ الناطقون بالفرنسيّة مقابل الناطقين بالعربيّة في الجزائر[٨٩]. وتحت إشراف القوميّة، تحجب النخب التحديثيّة خصوصيّتها بأهداف شاملة ما يعطيها جاذبيّة أوسع. وتبعاً لذلك، لا يعكس التحديث رغبات الزعماء القوميّين وخياراتهم وأولويّاتهم ومصالحهم فحسب، وإنّما أيضاً ينسجونها أيضاً بطريقة لا فكاك منها بصلاح البقاء السياسيّ. ومن الأمثلة على ذلك تحديث دوائر الجهاز العسكريّ والأمنيّ، فكلاهما يستفيد من النفقات الماليّة الهائلة وربما من أفضل الموارد البشريّة ما يعود بالضرر على الاحتياجات الاجتماعيّة الاقتصاديّة الأكثر إلحاحاً. إنّ سيناريوهات «الفجوة. . ، والانتفاضة، والاضطراب السياسيّ»[٩٠] حقيقيّة جدّاً في بعض البلدان العربيّة.

يجب أن تكون تلبية المطالب النابعة من ثورة التوقّعات من خلال الاعتماد الكبير على القدرة الإكراهيّة. وتكون النتائج في الحالات القصوى الاغتراب والاضطراب بدرجة أقل[٩١]. كما إنَّ التحديث الاقتصاديّ الاجتماعيّ يسبق دائماً التحديث السياسيّ، فقد كان لغياب النظم الفرعيّة الجمعويّة المستقلّة تأثير مزدوج يضيّق هامش وجود خصوصيّات منافسة، ويجبر العديد منها على السريّة. ومن ثمّ تنطبق مشكلتان حدّدهما هانتنغتون على العموم على التحديث السياسيّ العربيّ وقد تسبّب بهما مختلف

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٨. ومن المقالات المثقّفة عن طبيعة التحديث العربي، انظر: Michael C. Hudson, «Modernization and its Consequences,» in: Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), chap. 6.

(٨٩) Huntington, *Political Order in Changing Societies*, p. 39.

(٩٠) Bill and Springborg, *Politics in the Middle East*, p. 5.

(٩١) يستخدم هانتنغتون الاغتراب والاضطراب مع الاصطدام بين القديم والجديد. انظر: Huntington, Ibid., p. 37.

يعبر بلاك عن الطبيعة الثنائيّة الشعبة للقوميّة بشكل ممتاز: «يجب التفكير في التحديث عندئذ كعمليّة خلاقة وهدّامة في الوقت نفسه. . . والقوميّة، وهي قوّة تحديثيّة في المجتمعات التي تكافح من أجل الوحدة والاستقلال، تصبح بسهولة قوة للمحافظة والقمع متى تحقّقت الأمة. وقلة من الزعماء السياسيّين لديهم الرؤية لوضع الاحتياجات الإنسانية لشعوبهم فوق الأهداف القوميّة». انظر: Black, *The Dynamics of Modernization; a Study in Comparative History*, pp. 27 and 125. =

التحديثيّين القوميّين: «تخلّف تنمية المؤسّسات السياسيّة وراء التغيير الاجتماعيّ والاقتصاديّ»[٩٢]؛ و«تغيّر النظام السياسيّ التقليديّ، وتفكّكه عادة، من دون حدوث تقدّم كبير نحو النظام السياسيّ الحديث»[٩٣]. وتوضح المملكة العربيّة السعوديّة المعاصرة هذه النقطة.

في الإطار العربيّ الواسع، أثارت الدولة ـ الأمة والقوميّة العرب ضدّ العرب. لقد اتبع مختلف التحديثيّين القوميّين أهدافاً متباعدة تحت عباءة القوميّة العربيّة. وغالباً ما أدّت أدلجة الكيان السياسيّ العربيّ الكبير إلى نشوء وسائل متنافسة لربط العرب بالخصوصيّات الخارجيّة. هكذا كان قسم كبير من تاريخ العرب بعد الاستقلال تاريخاً للانشقاقات بين الخصوصيّات اليساريّة واليمينيّة، والجذريّة والمحافظة، والحروب بين العرب[٩٤]. ويمكن القول إنّ القوميّة قوّة نكوصيّة أعاقت التكامل العربيّ الكبير[٩٥]. وقد عنى غياب الديمقراطيّة أيضاً أنّ العرب يفتقرون إلى الطرق والإجراءات الديمقراطيّة التي تسهّل مثل هذا التكامل.

الافتراض الرابع: علمنة الثقافة السياسيّة تعظم فعّاليّة النظام السياسيّ[٩٦]

القوّة التفسيريّة لهذه الفرضيّة اللازمة للتنمية السياسيّة تبسيطيّة لأنّها لا تعلّل الاختلافات عبر الحدوديّة والثقافيّة والسياسيّة، فارتفاع مستويات التحديث في

= وفي مثال آخر يذكر بلاك: «نتجت أكثر أعمال نهب الثروات قساوة وأعظم التجاوزات في العنف وسفك الدماء التي تعرَضت لها البلدان النامية من جهود قادتها التحديثيّين». ولا تنطبق هذه الجملة الثانية على العالم العربيّ بأكمله. إنّ تجاوزات التحديث الروسيّ والصيني (تنظيم ستالين الاقتصاد وفقاً للمبادئ الجماعيّة وقفزة ماو العظيمة إلى الأمام) غير معروفة في العالم العربيّ كما إنَّ الدم الذي أراقه الفرنسيّون في الجزائر لا يداني البتّة القمع الذي مارسه على الجزائريّين حكّامهم أنفسهم.

(٩٢) Huntington, Ibid., p. 5.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩٤) كتب برايس - جونس: «تقاتلت المغرب والجزائر، وموّلت الجزائر طوال سنوات وكيلتها، حركة البوليساريو. . . وأغارت ليبيا على الحدود المصريّة والتونسيّة وتدخّلت عسكريّاً في السودان. دخلت سوريا إلى لبنان مرتين، وإلى الأردن مرّة، وعبّأت جيشها ضدّ العراق المجاور. والعراق هدّد جارته الكويت (وغزاها) وسوريا وأرسل مرتين قوات إلى الأردن. وشهد الأردن واليمنان الشمالي والجنوبي (قبل الوحدة) ولبنان حروباً أهليّة». انظر: Pryce-Jones, «Self-determination Arab Style,» p. 43.

(٩٥) يلاحظ روستوف محقّاً كيف أن «مخطّطات الوحدة العربيّة المتنافسة فاقمت النزاع السياسي وقوضت الولاءات في كل من الدول المنفصلة تقريباً»، انظر: Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization*, p. 122.

(٩٦) انظر مثلاً: Almond [and] Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, pp. 62-63; Pye, *Aspects of Political Development; an Analytic Study*, pp. 47, and Gabriel A. Almond and G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics: System, Process and Policy*, Little, Brown Series in Comparative Politics (Boston, MA: Little, Brown and Co., 1978), pp. 49-50.

الغرب العلماني وعدم وجود مستويات مماثلة للتحديث حتّى الآن يجب ألاّ تجعل النموذج الغربيّ معيارياً للشرق الأوسط العربيّ، فالإسلام لن يختفي. لذا لا يمكن استبعاد الإسلام بثقة باعتباره ضدّ التطوّر أو التغيّر. وتتصل علمنة السياسة بالتفاضل النسقيّ للهياكل ووظائفها. ويشكّك عدد من النقّاد بهذه الحكمة السائدة(٩٧). يقرّ باي، في ما يعتبر التفاضل بعداً من أبعاد «متلازمته التنمويّة»، بالتناقض المحتمل ـ «التوتّر الحادّ» ـ بين المساواة والتفاضل: «يمكن أن يقلّص التفاضل المساواة بالتشديد على أهميّة نوعيّة المعرفة المتخصّصة»(٩٨). والتفاضل «عمليّة تقسيم ثانويّ فعليّة»(٩٩). ويشير التقسيم الثانويّ إلى الفصل والتخصّص الهيكليّ والوظيفيّ ـ تقسيم العمل. ويشتمل التفاضل على تطبّق الهياكل الاجتماعيّة، والأهمّ من ذلك، الفصل بين المقدّس والعلمانيّ ـ الدين والسياسة، وهو في هذا الظرف التاريخيّ، ذو أهميّة خاصّة بالنسبة إلى الشرق الأوسط العربي.

لقد كان الاندفاع إلى العلمنة الشاملة سيّئ التخطيط. وثمة شكوك في ما إذا كان يمكن تحقيق العلمنة التي تقودها النخب الحاكمة في المحيط العربيّ الإسلاميّ عندما ينتشر التديّن الإسلاميّ والمفردات الإسلاميّة في اللغة اليوميّة، وتتغلغل الشعارات والرموز والاصطلاحات والاستعارات الإسلاميّة في نظام الحكم والمجتمع والاقتصاد والثقافة(١٠٠). وهناك على الأقل محذور واحد فائق الأهميّة للنظر فيه، ذو صلة خاصّة بالسياق العربيّ:

---

(٩٧) انظر مثلاً: Krishna, *Political Development: A Critical Perspective*, esp. chap. 2, pp. 41-65.

(٩٨) Pye, Ibid., 47.

(٩٩) Krishna, Ibid., p. 42.

(١٠٠) يعرض موشي بيامنتا (Moshe Piamenta) هذه النقطة عبر تحليل العديد من الصيغ اللغوية ودلالاتها المشتقة من الإسلام والتي تتراوح من الخوف إلى حمد الله، وما إلى هنالك. وهذه الصيغ وفقاً لبيامنتا «. . . عادات نشأت وموررست نتيجة التعلم والتدريب في الأوضاع الاجتماعية ـ العاطفيّة». انظر: M. Piamenta: *Islam in Everyday Arabic Speech* (Leiden: Brill, 1979), and *The Muslim Conception of God and Human Welfare: As Reflected in Everyday Arabic Speech* (Leiden: E. J. Brill, 1983), and Odette Petit, *Présence de l'islam dans la langue arabe*, préface de Jacques Berque (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982).

وفي ما يتعلق بمسألة اللغة العربية والتغير، انظر: Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1987).

وفي ما يتعلّق بمسألة الرمزيّة الإسلاميّة، يقدّم دونالد كول مثال خطة التنمية الثانية في المملكة العربيّة السعوديّة ١٩٧٥ ـ ١٩٨٠ التي ينصّ فيها أول الأهداف التنموية السبعة على: «المحافظة على القيم الدينيّة والأخلاقية للإسلام». انظر: Donald Cole, «Pastoral Nomads in a Rapidly Changing Economy: The Case of Saudi Arabia,» paper presented at: *Social and Economic Development in the Arab Gulf* (conference), edited by Tim Niblock (London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1980), pp. 106-121. =

على الرغم من فوائد العلمنة بالنسبة إلى الأداء، يجب على المرء أن يعي أنّ ثمة ظروفاً مهمّة لا تكون بموجبها العلمنة ضروريّة ولا كافية لزيادة الأداء. . وقد تعيق العلمنة الأداء عندما تنتشر كثيراً بحيث تنهار كلّ القيم سوى المصلحة الذاتيّة الضيّقة. . بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنّ البشر يحتاجون كثيراً إلى بعض الإحساس بالغاية الواسعة في حياتهم. . وإذا كانت الثقافة العلمانيّة تولّد استياء دوليّاً وتضعف التقاليد والقيم الجماعيّة الملزمة، فربما تنتج نزاعاً وانهياراً بدلاً من التنمية الفعليّة(١٠١).

ليس هناك إجماع بين العرب(١٠٢) وغير العرب على قضيّة إخضاع التنمية والسياسة والديمقراطيّة والعلمنة للطقوس الدينيّة(١٠٣). ويبدو أنّ الأسئلة نفسها تنشأ في ما يتعلّق بتفاعل الإسلام مع التغيّر، ومناسبته لعصر التقانة العالية؛ وتوافقه مع القوميّة والوضعيّة والحداثة. على سبيل المثال، كيف يمكن أن يكون الإسلام، بنظرته المقدّرة مسبقاً للعالم والسببيّة والتاريخ، متوافقاً مع المنهجيّة العلميّة للحياة الحديثة وعقلانيّتها وبراغماتيّتها؟ أو كيف تناسب الطبيعة العضويّة المتأصّلة في الإسلام متطلّبات التحديث للمفاضلة بين الدين والدولة؛ وبين العبادات والمعاملات؛ وبين نصوص الوحي الدينيّ التي لا تتبدّل والشروط والوقائع المتغيّرة على الدوام؛ وبين الشريعة والحاجة إلى قانون إنسانيّ إيجابيّ؟

يستبعد بسام طيبي ما يسمّيه **الحالمين الألفيّين** و**الأصوليّين الجدد** والحركات الإسلاميّة الساعية إلى **إعادة تسييس الإسلام** ـ وهي عمليّة يصفها بأنّها **تلاقح ثقافيّ مقابل** أو **استرجاع ثقافيّ** ـ ويقدّم حجّة قويّة لصالح العلمنة والتصنيع وإحلال الديمقراطيّة(١٠٤). وتشدّد المبادئ الرئيسيّة لأطروحته على رفض إعادة تسييس

= ويبيّن مايكل هدسون كيف يتوسل زعماء الأنظمة والحركات الإسلاميّة القائمون، الرمزيّة الإسلاميّة للتجنيد والتعبئة وتفعيل القدرات عند كلّ ادعاءات منافسة، مثيرة للاضطراب للشرعية الإسلامية. انظر: Michael C. Hudson, «Islam and Political Development,» pp. 1-24, and James P. Piscatori, «The Roles of Islam in Saudi Arabia's Political Development,» pp. 123-138, and John L. Esposito, ed., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980).

(١٠١) Almond [and] Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, pp. 50-51.

(١٠٢) يمكن إيجاد التباعد في التأمّلات العربيّة للدين والسياسة والقومية والحداثة والتغير الاجتماعي، في: Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1990).

(١٠٣) للاطلاع على تحليل الجدل المتعلّق بفصل الدين عن السياسة، انظر: Rafiq Zakaria, *The Struggle within Islam: The Conflict between Religion and Politics* (London; New York: Penguin, 1988).

(١٠٤) للاطلاع على تحليل طيبي لإعادة تسييس الإسلام، انظر: Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*, translated by Judith von Sivers; foreword by Peter von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988).

الإسلام؛ والانقسام الثنائيّ بين الثقافة التقانيّة العلميّة الغربيّة والثقافة الإسلاميّة قبل الصناعيّة؛ **وإعادة تشكيل الإسلام** لاكتساب الثقافة التقانيّة العلميّة؛ ورفض النظرة بأنّ العلمنة نقيض **الأصالة الثقافيّة**(١٠٥)، أو **أنّ العلمنة تنذر بانقراض الدين**، حيث تعرّفها بأنّها «تضاؤل النظام الدينيّ إلى نظام ثانويّ للمجتمع»(١٠٦)، أو ما يدعوه **أخلاقاً دينيّة**؛ و«عقلنة الثقافة العربيّة الإسلاميّة وإزالة الطقوس الدينيّة عنها»(١٠٧) من أجل تطوير «ثقافة تقانيّة علميّة» إسلاميّة(١٠٨). يجب ألا ينتقص إيمان الطيبي **بالثقافة التقانيّة العلميّة** من أنّها لا تقود بالضرورة إلى المجتمع الصالح الذي يضمن لأعضائه وغير أعضائه الملاءمة السياسيّة والاقتصاديّة والروحيّة والثقافيّة والبيئيّة. ومن المشكوك فيه أن يُسمح للدول العربيّة باجتياز عتبة التصنيع والتقانة العالية في ظلّ الوضع العام القائم الكئيب في الشرق الأوسط العربيّ(١٠٩).

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٠٦) وللحصول على فكرة مماثلة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨ و١٤٨.

(١٠٧) Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, translated by Clare Krojzl (Boulder, CO: Westview Press, 1991), p. 69.

(١٠٨) يشير طيبي إلى أن المسلمين مهيّأون تاريخيّاً لتحقيق هذه المهمّة، ويظهر كيف أدخل ابن سينا وابن رشد، على سبيل المثال، «المصطلحات العلميّة الهلينيّة إلى جانب المصطلحات المقدّسة إلى العربيّة». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

وللاطلاع على نظرة مماثلة، انظر: Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*, p. 148.

(١٠٩) يظهر فولك كيف دفع العراق ثمن محاولة تخريب نموذج «الهوّة التقانيّة» بالسعي إلى الحصول على أنظمة إطلاق وأسلحة الدمار الشامل. فالقاعدة غير المكتوبة للنظام العالمي الجديد المعلن تؤكّد إنكار مثل هذه القدرات. ويرى أنّه «لجعل العالم آمناً من أجل حرب النينتندو (Nintendo)، يجب أن يحرم الخصم من قدرة القفز على الهوّة التقانيّة. وسيسعى «النظام العالمي الجديد» إلى تعميق هشاشة العالم غير الغربيّ بأكمله تجاه حرب النينتندو، عن طريق توسيع الهوّة التقانيّة من خلال عمليّة استمرار الابتكار الذي يحسّن فعاليّة الحرب الإلكترونيّة وزيادة الرقابة والضوابط على حصول العالم الثالث على أي أسلحة تهدّد حصانة الغرب». انظر: Richard Falk, «Reflections on Democracy and the Gulf War,» *Alternatives*, vol. 16 (1991), pp. 270-271.

قارن مع هدسون الذي يأخذ الطبيعة السياسيّة للإسلام كمسلّمة. بل إنه يرسم ما يراه بأنّه الخصائص المميّزة «لنظام الحكم الإسلاميّ المتطوّر النموذجيّة» باعتبارها الانتماء إلى الأمة والتوادد والتراحم بين أبنائها؛ والعدل؛ والقانونيّة والمساواة على أساس الشريعة؛ والخلافة أو الإمامة من خلال البيعة؛ والشورى؛ والإجماع؛ والعمل وذلك نفي واضح «للخرافة الاستشراقيّة بالقدريّة المميّزة للإسلام». انظر: Hudson, «Islam and Political Development,» pp. 3-5.

يقدّر هدسون دينامية الفكر السياسي الإسلامي في الماضي، ويؤكّد أن الإسلام لا يزال بإمكانه أن يلعب دوراً في النظام السياسيّ الحديث. ويلاحظ: «ليس من البديهي أن نظام الحكم الذي يستمدّ التوجيه من المبادئ الدينيّة الإسلاميّة لا يتوافق مع الظروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة المعاصرة. والسؤال الذي يجب طرحه ليس السؤال الانقسامي على نحو خاطئ «هل يتوافق الإسلام مع التنمية السياسيّة»؟» وإنّما «ما مقدار توافق الإسلام مع التنمية السياسيّة في العالم الإسلامي وما هي أنواع الإسلام المتوافقة معها (أو اللازمة لها)؟» ويمكن أن يتصوّر المرء مجموعة من الأدوار للإسلام في النظام السياسي الحديث من النماذج النظرية الأصوليّة. إلى =

إنّ الانبعاث الإسلاميّ في الشرق الأوسط العربيّ يدحض الافتراض القديم بأنّ قدوم الحداثة يؤدّي إلى التآكل البطيء للدين في الشؤون العامّة، فمرونة الإسلام حقيقة واقعة[(١١٠)]. ولم تستطع الميول العلمانيّة في أوج قوّتها أن تضعف تديّن الجماهير أو تؤثّر فيه[(١١١)]، بل يمكن القول إنّ التحديث يجعل القوة الاجتماعيّة التقليديّة شيئاً ملموساً. ولا ترجع مرونة الإسلام بالضرورة إلى تنافره مع التحديث بقدر ما ترجع إلى تفاعله معه. وكما كتبت مرنيسي، «اليوم تشكّل دوائر العلوم في الجامعات والمؤسّسات التقانيّة والعلميّة مكان توليد الأصوليّة»[(١١٢)].

٣ ـ الثقافة

استخدمت الأطروحة الثقافيّة تاريخيّاً للتشديد على عقلانيّة الثقافة الغربيّة بفضل اتقانها التقنيّ والعلميّ وإمكانيّة الاعتماد عليها قانونيّاً وشكليّاً ما يسمح بالسلوك العمليّ العقلانيّ والأنشطة الرأسماليّة. ويوجد أفضل تعبير عنها في كتاب فيبر **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**[(١١٣)]. ينظر إلى الثقافة الشرقيّة إلى حدّ كبير على أنّها استبداديّة وتفتقر إلى إمكانيّة الاعتماد العقلانيّ عليها، فإسلام فيبر، كما يفسّره تيرنر، يفتقر إلى الزهد، والقانون العقلانيّ الرسميّ، والمدن المستقلّة، والطبقة الوسطى، والاستقرار السياسيّ؛ ولديه أخلاق حربيّة تعوق الرأسماليّة، و«سيطرة موروثة تجعل العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والقانونيّة غير مستقرّة واعتباطيّة أو غير عقلانيّة»[(١١٤)]. ويمكن أيضاً إيجاد بعض التردّدات لهذه الخطوط العريضة في أطروحة «نمط الإنتاج الآسيويّ» لماركس وإنغلز[(١١٥)]. ويعرض غلنر نظرة معارضة عن

= الوظائف الإجماعية والتكاملية والمعيارية. . .»، قارن مع طيبي عندما يسأل: «هل يستطيع أن يصادر المسلمون الحداثة في حين يرفضون رؤية العالم المرتبطة بها؟» كما إن «الأحداث الأخيرة في إيران تفيد في إيضاح المشكلات الملازمة للعلاقة بين الإسلام والتنمية». ولعل من الأدقّ القول إنّ مثل هذه التوتّرات ربما توضح العلاقة بين ضرب معيّن من ضروب الإسلام والمسلمين والتنمية. وعلى ضوء التجربة الإيرانيّة، يستنتج طيبي «أنّ من غير الممكن التوصّل إلى حلّ للصراع بين الإسلام والتنمية الذي سيطر على الشرق الأوسط الإسلاميّ منذ القرن التاسع عشر». انظر: Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, pp. 43-44.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٩.

(١١٢) Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, translated by Mary Jo Lakeland (London: Virago, 1991), p. 49.

(١١٣) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons; introd. by Anthony Giddens, 15th ed. (London: Unwin Paperbacks, 1984).

(١١٤) Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, International Library of Sociology (London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1974), pp. 12-15.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

الإسلام الذي يمتلك العديد من «متطلّبات الحداثة»[١١٦]. انتقل تقليد تطبيق الأطروحات الثقافيّة إلى ممارسة الحكم ودراسته. وفي إطار المجتمعات الإسلاميّة، تثير مثل هذه الأطروحات، بطريقة إثنيّة مركزيّة لا دائمة، أسئلة عن توافق الإسلام مع الحكم الديمقراطيّ. وفي نظريّة المعرفة هذه تندمج السلطة والمعرفة. وبالنسبة إلى سعيد، تحيط كلمة بلفور أمام مجلس العموم في سنة ١٩١٠، بشأن الاحتلال البريطانيّ لمصر، بجوهر تاريخ افتراض المعرفة وصنعها على يدّ الأسياد الاستعماريّين يقسمون **الآخر** الطغيانيّ بـ **نحن** الحاكمين الصالحين:

إنّ الأمم الغربيّة فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات. . لأنّها تمتلك مزايا خاصّة بها. . ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيّين بأكمله في ما يسمّى، بشكل عامّ، المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق. كلّ القرون التي مرّت على الشرقيّين ـ ولقد كانت قروناً عظيمة جدّاً ـ انقضت في ظلّ الطغيان، ظلّ الحكم المطلق. . غير أنّك في دورات القدر والمصير كلها لا ترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسّس بدافع من حركتها الذاتيّة ما نسمّيه نحن من وجهة نظر غربيّة، حكم الذات[١١٧].

يكمن تحت الأطروحات الثقافيّة الافتراضات الوظيفيّة بأنّ الثقافة مقاومة للتغيّر وأحاديّة وحدانيّة. وقد استُبعدت قدرتها التفسيريّة التي بلغت ذروتها في الأربعينيّات من خلال أعمال التحليل النفسيّ والأنثروبولوجيا الثقافيّة[١١٨]. وتعكس التحوّلات بعد السبعينيّات في التيّار السائد لعلم السياسة من دراسة **الثقافة السياسيّة** إلى مقاربات **نظريّة التبعيّة** على اليسار، و**الخيار العقلانيّ** و**النظرية السياسية الإيجابية** على اليمين، شكوكاً مماثلة[١١٩]. غير أنّ الموند يعتقد بأنّه مع تراجع الماركسيّة ونظريّات **الخيار**

(١١٦) يكتب غلنر أن «الإسلام التقليدي كان يمتلك لاهوتاً وتنظيماً رفيعاً، أقرب من عدة نواح إلى مثُل ومتطلبات الحداثة مما يمتلكه أي دين آخر. توحيديّة صارمة، وغياب (نظري) لرجال الدين، ومن ثم تساوي المسافة من حيث المبدأ، بين كلّ المؤمنين والرب، ونصوصيّة صارمة وتشديد على احترام القانون، وتديّن رصين يتجنب النشوة والمعينات السمعيّة البصريّة للدين - وتبدو كلّ هذه المزايا متطابقة مع نمط الحياة البرجوازيّ الحضريّ والنزعة التجاريّة». انظر: Ernest Gellner, *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History* (London: Collins Harvill; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), p. 216.

(١١٧) Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin Books, 1978), pp. 32-33.

(١١٨) Gabriel A. Almond, «Foreword: The Return of Political Culture,» in: Larry Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries* (Boulder, CO; London: L. Rienner Publishers, 1993), pp. ix-xii.

(١١٩) المصدر نفسه.

العامّ، ثمة عودة إلى الثقافة السياسيّة لفهم إحلال الديمقراطيّة[١٢٠]. تشير الثقافة السياسيّة إلى «التوزيع الخاصّ لأنماط التوجّه نحو الموضوعات السياسيّة بين أفراد الأمة»[١٢١]. ومن الممكن تمييز أنماط التوجّه: «توجّه **معرفيّ**، يشمل معرفة النظام السياسيّ والمعتقدات الخاصّة به؛ وتوجّه **انفعاليّ**، يتكوّن من المشاعر بشأن النظام السياسيّ؛ وتوجّه **تقييميّ**، يشمل الالتزامات بقيم وأحكام سياسيّة عن أداء النظام السياسيّ بالنسبة إلى تلك القيم»[١٢٢].

ثمة أسباب عديدة «تدعو إلى عدم الإيغال بعيداً في المقولات الثقافيّة»[١٢٣]، منها التحوّط من تغلغل الميول المركزيّة الإثنيّة والعرقيّة في مناهج البحث. ومنها مقاومة إغراء تجاهل المناسبة الثقافيّة على الرغم من مشاكلها الملازمة، وبخاصّة كيف تمّ استخدامها في الغالب من قبل النخب الحاكمة لرفض التنوّع، وتعزيز العلاقات التراتبية، ورعاية الممارسات السلطويّة. ويجب ألا تتساوى المناسبة الثقافيّة مع المناسبة الديمقراطيّة، وبالتالي من المهمّ الإقرار بصلاحيّة القيم الثقافيّة الأخرى وممارسات المعرفة في كلّ أنحاء الجنوب التي لديها من دون شكّ إمكانات ديمقراطيّة حتّى إذا كانت تختلف عن القيم الغربيّة[١٢٤]. والثقافة السياسيّة، مثل الثقافة، غير أحاديّة وحدانيّة، وبالتالي، فإنّ توجّهات الشعب المعرفيّة والعاطفيّة والتقييميّة نحو أنظمته السياسيّة ليست منتظمة، بل إنّ سياسة العديد من البلدان في الجنوب لا تعكس سوى حدٍ أدنى من التطابق في قيم النخب الحاكمة والجماهير ومواقفهم وسلوكهم. وهكذا ليس من الصعب رؤية أنّ العديد من عناصر الثقافة السياسيّة في العديد من المناطق، مثل العالمين العربيّ والإسلاميّ، تناقض سلطويّة أنظمتها[١٢٥]، ومن ثمّ

---

(١٢٠) Ibid., pp. xi-xii.

(١٢١) Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, [new ed.] (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989), p. 13.

(١٢٢) Larry Diamond, «Introduction: Political Culture and Democracy,» in: Diamond, ed., Ibid., p. 8.

(١٢٣) Gerald J. Schmitz and David Gillies, *The Challenge of Democratic Development: Sustaining Democratization in Developing Societies* (Ottawa: North-South Institute, 1992), p. 52.

(١٢٤) يقدم شمتز وجيليز عدّة أمثلة عن مثل هذه القيم والممارسات الديمقراطيّة الأهليّة: الاستقلاليّة الكبيرة للقرية في الصين الإمبراطوريّة؛ وديمقراطيّة قرى بوتسوانا عبر اجتماعات القرية؛ وانتخابات زعماء القرية في الفيليبين؛ وممارسة القرية الملايويّة للعادات. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٢٥) من الأمثلة على ذلك الدعم الشعبي الواسع للديمقراطية والمشاركة في المكسيك ونيكاراغوا، وهما بلدان ذوا تاريخ طويل من الحكام السلطويّين. انظر النتائج في: John A. Booth and Mitchell A. Seligson, «Paths to Democracy and the Political Culture of Costa Rica, Mexico, and Nicaragua,» in: Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, pp. 107-138.

حدود الحتميّة الثقافيّة والاختزاليّة النفسيّة لنهُج الثقافة السياسيّة، فليس من السهل قياس الصلة بين بعض التوجّهات التعبيريّة أو المعرفيّة للأفراد والطبيعة الهيكليّة الوظيفيّة لأنظمتهم السياسيّة. وفي إعادة تقييم قيمة تصوّر الثقافة السياسيّة، وهو ما لنا عودة إليه في الفصل السابع، يقدّم دياموند ثلاثة أسباب للاحتراس من الحتميّة الثقافيّة:

الأول نظريّ. . فثلاثة عقود من الأبحاث منذ أن أظهرت الثقافة المدنيّة أنّ الأبعاد المعرفيّة والموقفيّة والتقييميّة للثقافة السياسيّة طيّعة ويمكن أن تشهد تغيّراً كبيراً ردّاً على أداء النظام، والتجربة التاريخيّة، والتنشئة الاجتماعيّة السياسيّة. .

والسبب الثاني. . تجريبيّ، فقد تراكمت أدلّة كثيرة. . على أنّه على الرغم من أنّ الثقافة السياسيّة تؤثّر في طابع الديمقراطيّة وديمومتها، فإنّها تتشكّل ويعاد تشكيلها بالتغيّرات الواسعة الطارئة على البنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والعوامل الدوليّة (بما في ذلك الاستعمار والانتشار الثقافيّ)، وأداء النظام السياسيّ نفسه وممارسته المعتادة بالطبع. .

والسبب الثالث. . معياريّ يشتمل على الانحياز إلى الأمل، فالقول إنّ الثقافة السياسيّة ليست طيّعة على الأقلّ ومنفتحة على التطوّر والتغيّر يعني الحكم على العديد من البلدان بالسلطويّة والبريتوريّة الدائمة[١٢٦].

بصرف النظر عن كثافة الروابط بين الثقافة السياسيّة والديمقراطيّة أو دقّتها[١٢٧]، فإنّ التحيّز ضدّ المسلمين على العموم، والعرب على وجه الخصوص، ليس غير شائع[١٢٨]. من الأمثلة على هذا الميل تعبير هانتنغتون عن غموض الإسلام الذي يجده «موافقاً للديمقراطيّة وغير موافق لها» على السواء[١٢٩].

---

(١٢٦) Diamond, «Introduction: Political Culture and Democracy,» pp. 9-10.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٢٨) انظر المقالة الممتازة لليزا أندرسون التي تحذر من تطبيق أطروحة الثقافة السياسية على الدمقرطة العربية، ومقالة مايكل هدسون التي تحبّذ، في المقابل، تطبيقها بعناية. انظر: Lisa Anderson, «Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach,» pp. 77-92, and Michael C. Hudson, «The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing it back in, Carefully,» pp. 61-76, in: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, 2 vols. (Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998), vol. 1: *Theoretical Perspectives*.

(١٢٩) Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series; v. 4 (Norman; London: University of Oklahoma Press, 1991), p. 307.

في تمييز لبنان بوصفه حالة فريدة بين البلدان العربيّة نظراً إلى ديمقراطيّته التوافقيّة، يعبّر هانتنغتون عن تحيّز محابٍ للمسيحيّة ومعادٍ للإسلام: «غير أنّ ديمقراطيّته تعادل حقّاً الأوليغاركيّة التوافقيّة، عندما كان ٤٠ ـ ٥٠ من سكّانه مسيحيّين. وبعدما أصبح المسلمون الغالبيّة في لبنان وبدأوا يثبتون فاعليّتهم، انهارت الديمقراطيّة اللبنانيّة»[١٣٠]. بالمقابل، غالباً ما مثّلت المسيحيّة واليهوديّة العديد من المزايا الديمقراطيّة: «يشكّل الدينان المسيحيّ واليهوديّ رحماً قويّاً أو قاسماً مشتركاً للمواقف الأساسيّة للديمقراطيّة المزدهرة»[١٣١]. لكن إذا كانت المسيحيّة، أو أي دين آخر، تعرض أي خصائص ديمقراطيّة، فإنّ وجودها منذ نحو ألفي عام يناقض التاريخ القصير جدّاً للممارسة الديمقراطيّة[١٣٢]، بل إنّ الكاثوليكيّة داخل المسيحيّة نفسها تنكر تقليديّاً الخصائص الديمقراطيّة. وقد تحدّت التغيّرات في الثمانينيّات الأطروحة التي لا تتغيّر للكاثوليكيّة غير الديمقراطيّة[١٣٣].

يمكن إيجاد ملاحظات منفردة عن الثقافات السياسيّة الموضوعيّة والذاتيّة[١٣٤]

---

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(١٣١) Ernest S. Griffith, John Plamenatz and J. Ronald Pennock, «Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy: A Symposium,» *American Political Science Review*, vol. 50, no. 1 (1956), p. 103.

(١٣٢) يلاحظ مايكل ليفين على سبيل المثال أنّ «الوضع الحاليّ لمصطلح (ديمقراطية) إيجابي جدّاً بحيث من السهل أن ننسى مقدار الحداثة النسبيّة لمثل هذا القبول». انظر: Michael Levin, *The Spectre of Democracy: The Rise of Modern Democracy as Seen by its Critics* (London: Macmillan; Washington Square, NY: New York University Press, 1992), p. 36.

(١٣٣) وفقاً لكارل «عندما لعبت الكنيسة دوراً متزايد النشاط في معارضة الحكم السلطويّ، لا سيّما في البرازيل وتشيلي والبيرو وأمريكا الوسطى وبنما، أصبحت المحاجة بشأن ما يسمى «تحيّز» الكاثوليكيّة «المناهض للديمقراطيّة» بعيدة الاحتمال». انظر: Terry Lynn Karl, «Dilemmas of Democratization in Latin America,» *Comparative Politics*, vol. 23, no. 1 (October 1990), p. 4, and Paul E. Sigmund, «Christian Democracy, Liberation Theology, and Political Culture in Latin America,» in: Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, pp. 329-346.

(١٣٤) يقدم تشلكوفسكي وبرانغر تمييزاً بين الثقافات السياسية الموضوعية والذاتية: «تشمل الثقافة السياسية الموضوعية جوانب أنظمة الحكم التي تتطلب اهتماماً من المواطنين وزعمائهم. ويوجد في هذه الثقافة الفاعلون السياسيّون والأعمال والأماكن (الحدود الجغرافيّة، والمفردات السياسيّة، والأنظمة الاقتصاديّة، والمؤسّسات وما شابهها). أما الثقافة السياسية الذاتيّة فتوجّه، بدلاً من أن تتطلّب، اهتمام المواطنين والزعماء. ويشمل هذا القسم من الثقافة السياسية وضع «العضو» في مجال التجارب المشتركة والمعاني بالنسبة إلى المواطنين، ويساعد في تحديد «النحن» مقابل «الهم». إنّ ما يميّز «الأمريكي» عن «الفرنسي» أو «الروسي» تتوسّطه إلى حدّ كبير الثقافة الذاتيّة التي تشتمل على الاتصالات السياسيّة، والتوجه الاجتماعيّ والتعليم، وممارسة الأدوار، بالإضافة إلى التغذية الراجعة إلى الثقافة السياسيّة الموضوعيّة». انظر: Robert J. Pranger, «Introduction: Ideology and Power in the Middle East,» in: Peter J. Chelkowski and Robert J. Pranger, eds., *Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski* (Durham, NC; London: Duke University Press, 1988), p. 21.

في العديد من المعالجات لأنظمة الحكم العربيّة المفردة، وبخاصّة لسياسة النخب[١٣٥]. لا تزال الدراسات المنهجيّة للثقافات السياسيّة الجماهيريّة العربيّة متخلّفة. ومن المساهمات المفيدة في ملء هذه الفجوة **التنشئة الاجتماعيّة السياسيّة في الدول العربيّة**، وهو يضمّ نحو عشر دراسات حالة[١٣٦]. ومن نتائجها الكثيرة طرافة الشخصيّة الوطنيّة والثقافة المدنيّة والتنشئة الاجتماعيّة السياسيّة في دول الخليج العربيّة[١٣٧]. عند وصف الثقافة السياسيّة للنخبة في الجزائر، يذكر إنتليس العلاقات المتضاربة بين أوساط النخبة، والانشغال الشديد بالسلطة، وعدم الثقة بالمعارضة السياسيّة، بالإضافة إلى الميول نحو اشتراكيّة السلطة والتشاور بين الزمر الحاكمة[١٣٨]. وهذه العناصر ليست غير معروفة في أنظمة الحكم العربية الأخرى. **الأبوية الجديدة** التي طرحها شرابي تتكوّن من أربع سمات تفسّر الهيكليّة الاجتماعيّة السياسيّة العربيّة غير المتوافقة مع الحداثة، ومع الديمقراطيّة ضمناً[١٣٩]: التفتّت الاجتماعيّ، والتنظيم السلطويّ، والنموذج الإطلاقيّ والممارسة الطقوسيّة[١٤٠].

يرى المغربي أن الثقافة السياسيّة العربيّة تقوّي الحكم السلطويّ وتعيق الحكم

---

(١٣٥) يقدم كتاب مايكل هدسون الكلاسيكي فهماً معمّقاً في هذا المجال. انظر: Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*.

وكذلك الأعمال عن شمال أفريقيا العربي، انظر: John P. Entelis: *Algeria: The Revolution Institutionalized*, Profiles, Nations of the Contemporary Middle East (Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1986), and *Comparative Politics of North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980), and Jonathan Bearman, *Qadhafi's Libya*, with a foreword by Claudia Wright (London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986).

(١٣٦) انظر: Tawfic E. Farah and Yasumasa Kuroda, eds., *Political Socialization in the Arab States* (Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1987).

(١٣٧) انظر: Ahmad J. Dhaher, «Culture and Politics in the Arab Gulf States,» in: Ibid., p. 75.

(١٣٨) Entelis: *Algeria: The Revolution Institutionalized*, p. 157.

(١٣٩) Hisham Sharabi, «Introduction: Patriarchy and Dependency and the Future of Arab Society,» in: Hisham Sharabi, ed., *The Next Arab Decade: Alternative Futures* (Boulder, CO: Westview Press; London: Mansell Pub., 1988), pp. 2-3.

(١٤٠) يصف شرابي هذه السمات كما يلي: **أولاً**، «التفتت الاجتماعي» حيث تشكل «العائلة أو العشيرة أو الدين أو المجموعة الإثنية (بدلاً من الأمة أو المجتمع المدني) أساس العلاقات الاجتماعية و. . . التنظيم». **ثانياً**، «التنظيم السلطوي»، يتميّز «بالسيطرة والإكراه والأبوية (لا التعاون، والاعتراف المتبادل، والمساواة)» في كل العلاقات ـ المستندة إلى العائلة والدولة. **ثالثاً**، «النماذج الإطلاقية» بفضل «الوعي المطلق (في السياسة والحياة اليوميّة) المتجذر في التجاوز. والانغلاق (بدلاً من الاختلاف والتعدّد والانتشار والانفتاح)». **رابعاً**، «الممارسة الطقوسية»، حيث يتشكل السلوك «بالعادة والطقوس» لا «العفوية والإبداع والابتكار». انظر: المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.

الديمقراطيّ[١٤١]. ويلقي باللائمة على أنماط السلطة (السيطرة والإكراه والأبويّة) التي ذكرها شرابي، وأنواع التنشئة الاجتماعيّة و**عوالمها الصوريّة** التابعة في البيئات السياسيّة العربيّة الموضوعيّة والذاتيّة. ويجد المغربي أنّ العجز والاتكاليّة والإذعان تجسّد التنشئة العربيّة الاجتماعيّة والعائليّة[١٤٢]. وتجد هذه المكوّنات أكثر التعابير عنها تركيزاً في علاقة الفرد العربيّ برؤسائه، فهو يرى أنّ الحياة الاجتماعيّة العربيّة تمثّل نظاماً مستمرّاً من العلاقات الماضية المستندة إلى التسلّط والرضوخ[١٤٣]. وتسود علاقات التسلّط والرضوخ في إدارة الأسرة بطريقة تراتبيّة تبدأ بالأب نزولاً إلى أصغر فرد في العائلة، وبالتالي لها تأثير مباشر في أداء السلطة السياسيّة وتنظيمها، وهي نفسها محكومة بطريقة مماثلة بعلاقات التسلّط والخضوع. والنتيجة قبول الفرد العربيّ بمكانه في النظام القائم، فينقل عادة اتخاذ القرار في الشؤون الشخصيّة والعامّة إلى رؤسائه بدلاً من المشاركة الفاعلة، ويقبل تفوّق الحكومة، حتّى إذا كانت سلطويّة، غير مكترث البتّة لمشاعره الداخليّة الرافضة أو الكارهة لها[١٤٤].

إنّ العبارة المشهورة **ناقم على الوضع** تلمّح إلى قوّة معارضة العرب لأنظمتهم وإنكارهم لها. مع ذلك، فإنّ تكرّر الخضوع والامتثال يفوق الشذوذ. وبسبب مشاعر العجز المبيّتة، والميول إلى الاتكاليّة والإذعان، فإنّ الفرد العربيّ الذي يعي ضعفه وعدم قدرته على إزالة الاستبداد، ويهتمّ بالخلاص في الوقت نفسه، يتطلّع إلى الطبيعة أو البطل المنقذ أو أي بطل أسطوري[١٤٥]، ومن ثمّ إجلال الهويّة الشخصيّة للزعيم والاتكال على المؤهلات الكاريزميّة للبطل المنقذ للخلاص من الظلم[١٤٦]. وبالتالي يدعو المغربي إلى إحداث ثورة في الثقافة السياسيّة العربيّة التي تميل إلى إعاقة التفكير الخلاق والمستقلّ، وتعزيز الخوف والطاعة، إضافة إلى العقليّة الوحدويّة التي تعارض تنوّع الرأي والحوار[١٤٧]. غير أنّ أطروحة المغربيّ

---

(١٤١) محمد زاهي المغربي، «الثقافة السياسية العربية وقضية الديمقراطية،» **الديموقراطية**، العدد ٣ (أيار/ مايو ١٩٩١)، ص ٦ ـ ١١.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤٣) المصدر نفسه.

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٤٧) انظر المصدر نفسه، ص ٧ ـ ١١. لكن خلافاً للمغربي، يميل هدسون إلى الحذر في دعم أطروحة أنّ الإدارة السلطويّة والأبويّة للأسرة تحدد بصورة مباشرة أو إيجابية طبيعة السياسة الوطنية. ويستثنى من ذلك «. . . الحالات. . . التي تكون فيها العائلة الحاكمة والحكومة الوطنية متماثلتين بالفعل». انظر: Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, pp. 85-86.

المتبصّرة تقلّل إلى حدّ ما من أهميّة تاريخ الاحتجاج العربيّ.

ثالثاً: إدوارد سعيد والاستشراق

إنّ كتاب سعيد **الاستشراق** المعارض للمعتقدات، والمثير للخلاف[١٤٨] كما قد يضيف البعض، هو العمل الإبداعي الذي لا تنبّهنا خلاصته بذكاء وقوّة إلى الخرافات المركّبة والمتخيّلة والأفكار النمطيّة والصور الكاريكاتوريّة، فحسب، وإنّما أيضاً إلى القوّة العارمة التي يمتلكها المفكّرون وبخاصّة إذا كانت مصالحهم مرتبطة بقوّة بمصالح الذين يمتلكون السلطة المنظمة.

الاستشراق والشرقنة ليسا جديدين، فقد أخضع الباحثون العرب الاستشراق والمستشرقين للدراسة، قبل وقت طويل من التفات سعيد إليهم. لكن سعيد بأتاحته الفرصة أمام جمهور واسع للوصول إلى أنواع الاستشراق المعنيّة بالمشرق، وبخاصّة إلى المكون العربي، فتح آفاقاً لا للتحليل النقديّ للاستشراق كممارسة ومعرفة فحسب، وإنما أيضاً لاحتمالات الاستشراق المناهض. لقد صنع سعيد ما لم يستطع الباحثون العرب الآخرون المفتقرون إلى القدرة صنعه باللغة العربيّة، وهي لغة تفتقر إلى القوّة في العواصم العربيّة التي كانت مفتقرة إلى القدرة في ذلك الوقت ولا تزال تفتقر إليها إلى حدّ كبير. وكانت القوى الكبرى ولا زالت أوروبيّة بمعظمها أو من أمريكا الشماليّة، ولغاتها اللغات المشتركة للدبلوماسيّة والأخبار والتجارة بفضل رجحانها العسكريّ والاقتصاديّ والمعلوماتيّ والسياسيّ. لقد وسّع سعيد بصورة مباشرة وغير مباشرة النقاش بشأن الثقافة و«الإمبرياليّة الثقافيّة»[١٤٩]، ولم يلهم نشوء «الدراسات الثانويّة»، كما يشير تيرنر، فحسب، وإنّما أيضاً إعادة كتابة تاريخ الثقافات المستعمرة سابقاً[١٥٠]. وكانت الفرضيّة اللازمة من جهة، ثقة جديدة تمّ العثور عليها وتضامنات جديدة بين الأصوات التي أجبرت على الصمت من قبل ما أدى إلى «نقاش استشراقيّ ودراسات ثانويّة والحركة النسويّة»[١٥١]، ومن

---

(١٤٨) انظر مثلاً: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 99-118; Fred Halliday, «Orientalism and its Critics,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 20, no. 2 (1993), pp. 145-163; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London; New York: Routledge, 1995), and S. J. Al-Azm, «Orientalism and Orientalism in Reverse,» *Khamsin*, no. 8 (1981), pp. 5-26.

(١٤٩) انظر: Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto and Windus, 1993).

(١٥٠) انظر: Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism, and Globalism* (London; New York: Routledge, 1994), p. 3.

(١٥١) المصدر نفسه.

جهة أخرى التصوّر بأنّ المفكّر لا يستطيع تفسير الآخر بشكل «موضوعيّ».

يوضح مشرق بلفور وكرومر موقف المستشرق الذي يشكّل **الآخريّة** ويتحدّث عنها ويمثّلها ويتسلّط عليها تحت ستار القوى المحرّكة الاجتماعيّة الثقافيّة الغربيّة المتفوّقة ـ العقلانيّة والديمقراطيّة، فلا يعزّز الموقف الاستشراقيّ والهيمنة الاستعماريّة أحدهما الآخر فحسب، وإنّما حكم الذات أيضاً (الديمقراطيّة التي تتعارض مع التوسّعيّة والاحتلال) بما بنسجم مع غايات الاستعمار البريطاني لمصر. إنّ مركزيّة الإثنيّة ومركزيّة العقل والأسس الوجوديّة الإقصائيّة للاستشراق ليست خاصّة بالحقبة الإمبرياليّة لـ بلفور وكرومر، بل لا تزال، كما يبحث أدناه، تستنسخ في نصوص المستشرقين والمستشرقين الجدد كلّما تمّ بحث العرب والإسلام والإسلاميّين في ما يتعلّق بالديمقراطيّة.

١ ـ حكم الذات في مشرق بلفور وكرومر

يجب أن تكون المعرفة سلطة. ينطبق ذلك اليوم على حقبة ما بعد الاستعمار مثلما كان ينطبق على الحقبة الاستعماريّة. والارتباط هو وجوب ابتكار المعرفة في بعض الأحيان خدمة لأغراض السلطة. ومن أنواع المعرفة التي تورّطت في خدمة السلطة الإمبرياليّة الإثنوغرافيا، والاستشراق نوع آخر. يرى سعيد أنّ تواجد الاستشراق والاستعمار في المكان والزمان نفسه ليس عرضيّاً، بل محسوباً: «فإن نقول ببساطة إنّ الاستشراق كان إضفاءً لعقلنة منظّرة مسوّغة على الحكم الاستعماريّ هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماريّ قد سوّغ وبُرّر من قبل الاستشراق بصورة مسبقة، لا بعد أن حدث»[١٥٢]. ومن أبرز البنود في لائحة خصائص خطابات المستشرقين التي يسوقها سعيد ويستجوبها بشكل متكرّر علاقة السلطة بين الغرب والشرق. وفي علاقة السلطة تلك يُجعل تفوّق الأول على الأخير مطلقاً. وفي الاستشراق، يأتي المعنى من الغرب لا من الشرق. المعنى يأتي من عامل الكتابة والتحدّث بدلاً من الطرف المتلقّي. ويفيد في هذا الخصوص نمط التحدّث والتفكير في عقليّة **نحن ـ هم** لدى بلفور وكرومر، وبخاصّة في تبرير توسيع السيطرة على مصر، فمركزيّتهما الإثنيّة تسلّم بصواب الاحتلال البريطانيّ والتفوّق الثقافيّ والسياسيّ للحكم الاستعماريّ على مصر. ومن أمثلة ذلك ادّعاء بلفور معرفة مصر، في كلمته لصالح الاحتلال. وقد علّق عليها سعيد بقوله:

وأن يبرّر بلفور ضرورة الاحتلال البريطانيّ لمصر، يرتبط التفوّق في ذهنه

(١٥٢) Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, p. 39.

بمعرفتنا لمصر لا بالقوّة العسكريّة أو الاقتصاديّة بالدرجة الأولى. والمعرفة في رؤية بلفور تعني الفحص الشامل لحضارة ما من أصولها الأولى إلى ذروتها ثمّ انحطاطها ـ وتعني، طبعاً، القدرة على القيام بذلك. والمعرفة تعني الارتفاع فوق الآنيّة، ووراء الذات للوصول إلى الغريب والبعيد. . وان نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر، وأن نمتلك سلطة عليه. والسلطة هنا تعني أن ننكر **نحن** الاستقلاليّة عليه ـ البلد الشرقيّ ـ ما دمنا نعرفه، وما دام هو قائماً، بالمعنى الذي نعرفه. وهكذا فالمعرفة البريطانيّة لمصر هي مصر نفسها في رؤية بلفور، وأعباء المعرفة تجعل أسئلة كالدونيّة والاستعلاء تبدو تافهة[١٥٣].

هنا يُدفع مفهوم **عبء الرجل الأبيض** إلى نتيجته الأكثر منطقيّة ـ الاحتلال. وعن طريق إعطاء قيمة للمعرفة البريطانيّة عن مصر تفوق معرفة المصريّين بأنفسهم، أي تفضيل سياسة **الذات** وثقافته على سياسة **الآخر** وثقافته، تبتكر مهمّة حضريّة: التعليم الثقافيّ والسياسيّ، فمصر المكوّنة في خطاب بلفور ليست متضلّعة بحكم الذات، إذ ذلك من اختصاص الغرب المتفوّق. ويكتب سعيد بأنّ المقدّمة المنطقيّة لخطاب بلفور هي أنّ «إنكلترا تعرف أنّ مصر لا يمكن أن يكون لها حكم ذاتيّ؛ وإنكلترا توثّق ذلك باحتلال مصر؛ وبالنسبة إلى المصريّين، فإنّ مصر هي ما احتلّته إنكلترا وما تقوم الآن بحكمه؛ ولذلك فإن الاحتلال الأجنبيّ يصبح 'الأساس الفعليّ' للحضارة المصريّة المعاصرة؛ ومصر تتطلّب، بل إنّها في الواقع لتصرّ على الاحتلال البريطانيّ»[١٥٤]. يستند هذا النمط من التفكير إلى وجهة نظر المستشرقين التي تقسم العالم إلى الغرب والشرق. وفيه «السابقون يسيطرون والتالون يجب أن يخضعوا للسيطرة»[١٥٥]. ويرجع ذلك إلى أنّه «في لغة كرومر وبلفور يقدّم الشرقيّ في صورة شيء يحكم عليه المرء (كما في المحكمة القانونيّة)، وشيء يدرسه المرء ويصوّره (كما في خطّة دراسيّة)، وشيء يؤدّبه المرء (كما في مدرسة أو سجن)، وشيء يوضّحه المرء (كما في دليل وجيز في علم الحيوان)»[١٥٦].

بصراحة أكبر من الادّعاء بمعرفة مصر، يبرّر بلفور وكرومر الحكم الاستعماريّ البريطانيّ عن طريق الرعاية، أي أنّ الحكم البريطانيّ على مصر هو من أجل المصريّين. وتفرض السلطة الاستعماريّة على المصريّين كنوع من البطل المنقذ، فطوال التاريخ

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٤١.

الشرقيّ، كما يدّعي بلفور، لم يكن هناك سوى طغاة وحكّام استبداديّين ـ في حين أنّ قدرة الأمم الغربيّة على حكم الذات كانت قائمة منذ انبثاقها في التاريخ[(١٥٧)]. وبما أنّ المصريّين يعتبرون غرباء على حكم الذات، فإنّ بلفور يعبّر عن الاحتلال والحكم البريطانيّ بأخلاقيّة: «وفي ظنّي أيضاً أنّ التجربة تظهر أنّهم في هذا النمط عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كلّه»[(١٥٨)]. كما إنَّ بلفور يشير إلى ذلك المعنى للالتزام الأخلاقي، ونكران الذات والواجب في الدور الذي حدّدته بريطانيا لنفسها بأن تأتي بالحكم الذاتيّ إلى المصريّين، عن طريق وصف الحكم البريطانيّ على مصر بأنّه «العمل القذر، العمل الوضيع، عمل أداء الضروريّ من الجهد»[(١٥٩)]. وعلى نحو مماثل، وبطريقة مركزية الإثنيّة ومركزيّة العقل نفسها، يكتب كرومر «من الأساسيّ أن تحل كلّ القضايا الخاصّة بالإشارة بصورة رئيسيّة إلى ما نعتقد، في ضوء المعرفة والتجربة الغربيّتين ممتزجتين بالاعتبارات المحليّة، اعتقاداً واعياً بأنه الأفضل للعروق المحكومة، دون التفات إلى ما يمكن أن يصيب إنكلترا كأمة من منافع»[(١٦٠)].

يعمل الاستشراق والاستعمار جنباً إلى جنب، حيث يجد الأول التعبير السياسيّ في الأخير. كان يجب تكوين مصر باعتبارها دونيّة من الناحية الوجوديّة ما يجعل من الضروريّ قيام بريطانيا بدور تعليمها الطريق العقلانيّة التي يتميّز بها الغربيّون. ويظهر كرومر ازدراء تامّاً لما يسمّيه **العقل الشرقيّ**، ويضفي عليه الغموض ويربطه بالتخلّف العلميّ والعقلانيّ: «عقل الشرقيّ.. مثل شوارع مدنه الجميلة صوريّاً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر. ومحاكمته العقليّة من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة». وبالنسبة إلى المقابلة مع العقل الغربيّ: «الأوروبيّ ذو محاكمة عقليّة دقيقة؛ وتقريره للحقائق خالٍ من أي التباس؛ وهو منطقيّ مطبوع، رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق.. ويعمل عقله كقطعة في آلة»[(١٦١)]. ومن خلال إساءة التمثيل الفوقيّة والتاريخ المنقّح، يقدّم الاستعمار في ضوء إيجابيّ ـ حميد ومحترم وإيثاريّ. ولأنّ المصريّين لا يعرفون شيئاً عن الحكم الذاتيّ، ولأنّ بلفور حكم على نهضتهم بأنّها شيء من الماضي، وبسبب قصور «مقدرتهم المنطقيّة، فإنّ السيطرة الإنكليزيّة هي المفتاح الوحيد لإعادة تأهيل مستقبلهم السياسيّ والثقافيّ»[(١٦٢)]. وبالنسبة إلى شخصيّات إمبرياليّة مثل بلفور وكرومر، فإنّ

---

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٥٩) المصدر نفسه.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

حكم مصر وإصلاحها لاحقاً سيفيد بالتالي مكانة بريطانيا العظمى والغرب المتحضّر على السواء. ويعتقد الأمر كذلك لأنّه بهذا الحكم، لن يتبينّ فقط أنّ هذه الحضارة التي كانت عظيمة ذات يوم غير قادرة على حكم نفسها، وإنّما يزعم أيضاً أنّ المصريّين تحت السيطرة البريطانيّة يحكمون أفضل مما حكموا من قبل على الإطلاق. وبالتالي فإنّ الحكم الاستعماريّ الغربيّ أفضل بكثير من قدرة أي أمّة شرقيّة على الحكم. ويعبّر سعيد عن ذلك بالقول «ذلك أنّ مصر لم تكن مجرّد مستعمرة أخرى؛ بل كانت التسويغ الإيجابيّ للاستعمار الغربيّ؛ فقد كانت، حتّى لحظة ضمّها من قبل إنكلترا، مثالاً جامعيّاً تقريباً للتخلّف الشرقيّ؛ ثمّ كان لها أن تصبح تجسيداً لانتصار المعرفة والقوّة الإنكليزيّين»[١٦٣].

٢ ـ الإسلام والديمقراطيّة والاستشراق والاستشراق الجديد

إذا كان الاستشراق اختصاراً لإنشاء صور عن الشرق أوالشرقيّ أو استهلاكها، فإنّ الأسئلة عن **المستشرقين الشرقيّين** تستحق بعض الاهتمام. هل ابن خلدون مستشرق أم أنّه منخرط في الحضارويّة، أي دراسة نظم التمدين والحضارة ومزاياها؟ إنه يعبّر عن جوهر العرب، وينسب إليهم الميل إلى السلوك الهدّام والفوضوي[١٦٤]. ويعرّف فهمه للعمران جدليّاً: البداوة مقابل الحضر؛ وهو يعبّر عن جوهر الأولى بأنّها تفتقر إلى العمران الذي يعزوه إلى الحضر على وجه الخصوص. العقول الكبيرة من ماركس (الرأسماليّة الأوروبيّة مقابل نمط الإنتاج الآسيويّ) إلى فيبر (الانقسام العقلانيّ التقليديّ)[١٦٥] مذنبة بالتعابير الجوهريّة ذات المركزيّة العقليّة. والانقسامات الثنائيّة التي تشتمل على اتهامات للاستشراق، وتدعو إلى الالتباس معها، تستخدم استعارات تقوم على التقابلات بما في ذلك العقلانيّ/ اللاعقلانيّ؛ والحديث/ التقليديّ؛ والواضح/ الغامض؛ والشرق/ الغرب؛ والذكر/ الأنثى. ويتوقّف السؤال عن الاستعارة (أو المجاز المرسل) وتقييمها على استخدامها من قبل مؤلّف ما، والمسافة التي قد يبدو أنّ المؤلّف يتخيّلها بينه وبين المصطلح المقابل في الاستعارة.

في الشرق الأوسط العربيّ المعاصر تنتشر النزعة الجوهريّة للمفكّرين والسياسيّين والمواطنين العاديّين على نطاق واسع، وبخاصة من حيث الموقف من الإسلاميّة

---

(١٦٣) المصدر نفسه.

(١٦٤) Ibn Khaldoun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 1, pp. 302-303.

(١٦٥) انظر: Bryan S. Turner: *Marx and the End of Orientalism*, Controversies in Sociology; 7 (London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1978); «Orientalism, Islam and Capitalism,» *Social Compass*, vol. 25 (1978), pp. 372-394, and Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*.

والإسلاميّين. والفارق هو أنّ المستشرقين هنا ليسوا غربيّين وإنّما متغرّبين ثقافيّين نهمين. وتمتلئ أعمدة من يكتبون في الصحف العربيّة اليوميّة التي تمتلكها الدولة بأنواع الاستشراق التي ترى أنّ «الإسلام الأصوليّ» «غير ديمقراطيّ» و«عدائيّ»، و«شموليّ»، و«متطرّف»، و«معادٍ للغرب»[١٦٦]. ولا يتضح ذلك بجلاء أكثر مما يتضح في تلك العواصم العربيّة (الجزائر والقاهرة وتونس)، حيث يحرّض المتغرّبون والأنظمة القائمة ضدّ الإسلاميّين من أبناء جلدتهم. هنا يظهر ارتباط بين الحكم وسلطة المال وسلطة القلم. وتنطبق ملاحظة نورمان سيغار بأنّه ـ «نادراً ما كان للاستشراق في الأزمنة الحديثة علاقة مباشرة بالسياسات كعلاقته «بالتطهير العرقيّ». في البوسنة والهرسك»[١٦٧] ـ على العديد من البلدان العربيّة حيث «التطهير السياسيّ» للإسلاميّين من أشكال السياسة المعلنة والمنفّذة. وقد فاقم ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ الوضع سوءاً.

يكمن الاستشراق الشرقيّ تحت الارتباطات بين أنماط المعرفة والتفكير والفعل والوجود في مراكز السلطة في أنحاء من الغرب والشرق. وهكذا، فإنّ تمثيلات الاستشراق الغربيّ للشرق تتقاطر إلى الشرق. وسواء أكانت القضيّة التنمية أو المرأة، أم الديمقراطيّة أوالإسلام، فإنّ التشابه بين الاستشراقات الغربيّة والشرقيّة مدهش. وقد وضعت المنافسات شبه الجدليّة في أوائل التسعينيّات في مصر ناشري المبادئ الرئيسيّة لأنماط المعرفة والتفكير الاستشراقيّة، مثل فرج فودة وزكي، وجهاً لوجه مع الذين انغرست معرفتهم وتفكيرهم في الإطار العربيّ الإسلاميّ، مثل محمد الغزالي ومحمد عمارة. المجموعة الأولى تقيّم عقائد الإطار الحداثي؛ وتميل الأخيرة إلى السعي إلى إعادة القيمة إلى التقاليد والمؤسّسات العربيّة الإسلاميّة الجليلة باعتبارها أساساً لمأزق الديمقراطيّة والتنمية. الاستشراق الشرقيّ دليل على قوّة الاستشراق كخطاب للسلطة. بعد مرور أكثر من أربعة عقود على إزلة الاستعمار في الشرق الأوسط العربيّ، لا يزال النصر في معركة إزالة الاستعمار الثقافيّ غير محسوم، فتفكير الشرقيّين عن أنفسهم ضمن الإطار الاستشراقيّ ليس جديداً، فالماضي، كما يوضح تيموثي متشل، يعطي إحساساً قويّاً بالوضع الحاليّ:

يمكن إيضاح الطريقة التي . . . انتشر بها تصوّر الشرقيّ لنفسه بحالة الكاتب

---

(١٦٦) تتوافق هذه الآراء مع تلك التي يعبّر عنها دانيال بايبس انظر مثلاً: Daniel Pipes, «There are no Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam,» *National Interest*, no. 41 (Fall 1995), pp. 48-57, and Mohammad Mohaddesin, «There is no Such thing as a Moderate Fundamentalist,» *Middle East Quarterly*, vol. 2 (September 1995), pp. 77-83.

(١٦٧) Norman Cigar, «Serbia's Orientalists and Islam: Making Genocide Intellectually Respectable,» *Islamic Quarterly*, vol. 38, no. 3 (1994), pp. 147-170.

جرجي زيدان، وهو مسيحيّ لبنانيّ عاش في مصر في أثناء الاحتلال البريطانيّ. عُهد إلى زيدان بوضع كتابين دراسيّين يستخدمان في المدارس الحكوميّة الثانويّة الجديدة، **تاريخ مصر الحديثة** (١٨٨٩) و**التاريخ العامّ** (١٨٩٠). . وهو أيضاً مؤلّف كتاب **تاريخ الحضارة الإسلامية** في خمسة مجلّدات، استناداً إلى قراءة واسعة للمؤرّخين قبل العصر الحديث، وكذلك، وفقاً لما قاله، إلى ست دراسات أوروبيّة عن الإسلام. . وصف زيدان فترة الخلفاء الأربعة الأوائل بأنّها المرحلة العليا للحضارة الإسلاميّة، ومثّل كلّ فترة لاحقة من الخلافتين الأمويّة والعبّاسيّة وما تلاهما، بأنّها مراحل متوالية من التراجع. . لقد كان لرؤية التاريخ كتطوّر خطيّ أحاديّ يمثّل فيه الإسلام حلقة وصل فقط في التشكيل القروسطيّ لموضوع يدعى الغرب بنتائج سياسيّة مباشرة له، فعندما كتب زيدان في المجلّة التي أنشأها، **الهلال**، عن الثورات الهنديّة في سنة ١٨٥٧ ضدّ البريطانيّين، حذّر المصريّين من الاضطراب الاجتماعيّ الذي سيواجههم إذا لم يتبعوا المسار المتواصل للتنمية الذي حدّد الغرب مراحله. . .

إنّ التعارض المطلق بين نظام الغرب الحديث والتأخّر والفوضى في الشرق لم يُكتشف في أوروبا فحسب، وإنّما بدأ يكرّر نفسه في الأبحاث المصريّة والكتابات الشعبيّة، مثلما تكرّر في المدن الاستعماريّة، فعبر الكتب الدراسيّة ومعلّمي المدارس والجامعات والجرائد والروايات والمجلات، تمكّن النظام الاستعماريّ من اختراق الخطاب المحليّ واستعماره. ولم تنجح هذه العمليّة الاستعماريّة تماماً، إذ بقي هناك مناطق مقاومة وأصوات رافضة. . كانت سلطة الاستعمار بحدّ ذاتها سلطة تسعى إلى الاستعمار. . لا في شكل المدن والثكنات فحسب، وإنّما أيضاً في شكل الصفوف الدراسيّة والمجلات والدراسات العلميّة. لقد ميّز الاستعمار ـ والسياسة الحديثة على العموم ـ نفسه في هذه السلطة الاستعماريّة، وتمكّن على المستوى المحليّ جدّاً من إعادة إنتاج مسارح لنظامه وحقيقته[(١٦٨)].

بناء على ذلك، وكما وصف سعيد استشراقه بأنّه «قوس متصل من المعرفة والقوّة يربط رجل الدولة الغربيّ أو الأوروبيّ بالمستشرق الغربيّ»[(١٦٩)]، فقد توسّع هذا القوس الحواضريّ بقوس محيطيّ يتبنّى فيه ممثّلو السلطة الحواضريّة (الداعمون العسكريّون أو الرعاة السياسيّون أو الماليّون للمتغرّبين العرب) الخطابات الاستشراقيّة وينمطّونها بما يتلاءم مع المصلحة والمناسبة السياسيّة. العلمانيّة الفرنسيّة تمدّ السلوك

---

(١٦٨) Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley, CA; Oxford: University of California Press, 1991), pp. 169-170.

(١٦٩) Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, p. 104.

السياسيّ في مراكز السلطة التونسيّة والجزائريّة بالمعلومات، فقد كان للنقاش بشأن الحجاب في فرنسا[١٧٠] تأثير فائض في المغرب، وأوضحه القانون ١٠٨ الذي يمنع الحجاب في مكان العمل (وهو نفي لسياسات العمل الإيجابيّ السابقة في تونس) وقد أصدره نظام بورقيبة في الثمانينيّات، واعتُبر ليبراليّاً في باريس وواشنطن. وعلى نحو ذلك، تعولم النقاش عن الإرهاب وتشرّق. واليوم من المرجّح أن يساوى «الإرهابيّ» بمتحمّس دينيّ ينتمي إلى الإسلاميّين بدلاً من ناشط علمانيّ. ومن أنجح الانتاجات السينمائيّة الأخيرة في مصر فيلم عادل إمام «الإرهابيّ» ومسلسل «العائلة»، وكلاهما يتعاملان مع الإرهاب. ويشكّل فيلمان سينمائيّان من هوليود مثل أكاذيب حقيقية (True Lies) وقرار تنفيذي (Executive Decision) مثالين آخرين. ويتمّ التنديد بإرهاب وتعصّب الإسلاميّين في واشنطن والقاهرة، وفي الجزائر وباريس، وفي تل أبيب وعمّان. لقد وصم العنف الذي يرتكبه عدد من الجماعات التي ترتدي عباءة الإسلام الدين الإسلاميّ نفسه خطأ بأنّه عنيف، وهو الموضوع الذي يستعرضه عمل إسبوزيتو **التهديد الإسلاميّ**[١٧١]. ويصيب هاليداي عندما يدعو إلى عدم ربط الإسلام بالإرهاب[١٧٢]، فإن يكون بعض المسلمين محاربين لا يجعل الإسلام محارباً. والعناوين مثل الحرب المقدّسة، والإسلام المحارب، وخنجر الإسلام، والقنبلة الإسلاميّة، وحملة الإسلام الحديث ليست محايدة؛ إنّها مثيرة للعواطف ولذلك، فهي من أشكال الشرقنات[١٧٣] وهي تميل إلى إساءة التمثيل أو التحويل إلى شيطان.

تستند التعابير الجوهريّة الجديدة إلى العقلانيّة الاقتصاديّة وتحقيق الربح. ومن المرجّح أن تكون التضامنات الجديدة جماعات سلطويّة (سياسية أو عسكريّة أو اقتصاديّة أو معلوماتيّة مثلاً) تتجاوز حدود القوميّة أو العرق أو الدين أو الجنس أو اللون، وألا تشكّل آراء عالميّة متماثلة أو متوافقة فحسب، وإنّما أيضاً شكلاً من أشكال الهيمنة الثقافيّة علائمه هي النظام والأمن والتجارة الحرّة. ويلحظ ذلك في

---

(١٧٠) انظر مثلاً: «Foulard: Le Complot, comment les islamistes nous infiltrent,» *L'Express*, 17/11/1994, pp. 62-66.

(١٧١) John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992), and Leon T. Hadar, «What Green Peril?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 2 (Spring 1993), pp. 28-42.

(١٧٢) انظر: Fred Halliday, «International Relations: Is there a New Agenda?,» *Millennium*, vol. 20, no. 1 (1991), pp. 57-72.

(١٧٣) انظر على سبيل المثال: John Laffin: *Holy War, Islam Fights* (London: Grafton Books, 1988), and *The Dagger of Islam* (London: Sphere Books Limited, 1979); G. H. Jansen, *Militant Islam*, Pan World Affairs (London: Pan Books, 1979); Steve Weissman and Herbert Krosney, *The Islamic Bomb: The Nuclear Threat to Israel and the Middle East* (New Delhi: Vision Books, 1983), and Robin Wright, *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam* (London: Andre Deutsh, 1986).

درجة من التداخل في أجندات الحكّام الأوتوقراطيّين العرب والمسلمين والديمقراطيّين الغربيّين. ولهذه المجموعات السلطويّة مصلحة مشتركة في الحفاظ على النظام العالميّ السائد، لكن ليس سوى ذلك سياسيّاً وثقافيّاً، فمن الصعب تصوّر وجود أشياء كثيرة مشتركة بين كلينتون والملك فهد أو بوش ومبارك. ويبدو في عالم الاستراتيجيّة الكبرى، والمحسوبيّة والاعتماد المتبادل، أنّ الديمقراطيّين الذين يحترمون أنفسهم يمنحون أصدقاءهم الأوتوقراطيّين احتراماً لا يستحقّونه. وفي أعقاب ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، حرّضت «الحرب على الإرهاب» السياسة الخارجيّة الغربيّة والأنظمة التابعة لها ضدّ الإسلام السياسيّ، فرسمت صورة كاريكاتوريّة للإسلام السياسيّ باعتباره شكلاً أحاديّاً، وخلافة، وسلطة دون مركزيّة، ويشترك في خطاب ذي معنى واحد، وموارد يتزعّمها أسامة بن لادن. لا يفيد هذا التبسيط في تحويل «صدام حضارات» هانتنغتون إلى نبوءة تتحقّق بنفسها فحسب، وإنّما تنكر وجود مكان للإسلاميّين الديمقراطيّين أيضاً، فكثير من الناشطين الإسلاميّين لا يطلبون لمجتمعاتهم أقل من القيم التي يريدها البورمي أونغ سان سوو كيي (Aung San Suu Kyi) لبورما: الحكم الصالح. ولعلّ اللقاءات التي تمنح عن استحقاق للزعيم الدينيّ التيبتي، الدالاي لاما، مع رؤساء الدول الغربيّة العلمانيّة ما كانت لتتحقّق لو كانت قداسته إسلاميّة.

هذه السياسية ليست سياسة اعتباطيّة؛ إنّها سيف ذو حدّين بعقوبات إيجابيّة (الاحتواء) وسلبيّة (الإقصاء). ومقياسها مستوى التقبّل، أو الحياد أو العدائيّة تجاه نظام العالم السائد. لا أونغ سان سوو كيي أو الدالاي لاما شخصيّة دوليّة اعتباطيّة، فكلاهما منخرطان في كفاحات تخصيصيّة ليست منفتحة (على الرغم من أنّ أونغ سان سوو كيي منخرط في الرواية الديمقراطيّة العالميّة) ولا عدائيّة تجاه النظام السائد (الدالاي لاما يجهر بالدعوة إلى السلام). بالمقابل، يعتبر الزعماء الإسلاميّون معادين للنظام السائد في العالم، على الرغم من أنهّم منفتحون على الكثير من المثل والممارسات الديمقراطيّة. وهم يتبنّون من دون شكّ رؤى ومراجعات لنظريّة المعرفة ونظام الحكم السياسيّ والمجتمع والاقتصاد لا تتحدّى النظام السائد فحسب، وإنّما تشكّل أيضاً، في ما يتعلّق بهم، طلباً لنظام بديل.

الإسلاميّون لا يجهرون بالدعوة إلى السلام حتّى إذا كان العديد منهم يدينون العنف كاستراتيجيّة سياسيّة. لقد أعلن زعماء إسلاميّون مثل الغنوشي (النهضة تونس) أو الفرحان (جبهة العمل الإسلامي في الأردن) أو الهضيبي (الإخوان المسلمون في مصر) بشكل مطلق معارضتهم العنف وإساءة استعمال فكرة الجهاد. وقد استبعد هؤلاء الرجال والحركات التي يقودونها استخدام العنف ضدّ الأنظمة

السلطويّة التي حكمت عليهم بالنبذ السياسيّ (باستثناء جبهة العمل الإسلاميّ التي شكّلت المعارضة الرئيسيّة في البرلمان الأردنيّ حتّى سنة ١٩٩٧)، وبالتالي يرفضون أن يقودوا بلادهم على المسار الجزائري[١٧٤]. غير أنّ هذا الموقف لا يتعايش مع نوع السلميّة التي أعلن عنها الدالاي لاما منذ مدّة طويلة ولا مع استبعاد الجهاد، أي ضدّ الاعتداء الخارجيّ، وهيمنة القوى الكبرى والظلم. وبهذا الخصوص، يوافق الترابي والهضيبي، مثلاً، على أنّ الجهاد غير قابل للتقسيم، أي إلى جهاد أكبر وجهاد أصغر، أو جهاد روحيّ وجهاد بدنيّ، وأنّ المكانة القرآنيّة، مكان الجهاد ودوره كممارسة قضاها الله لا يمكن أن يدعى باسم آخر مثل الجهاد الأصغر، أو يساء تمثيله، أو يعرّض للشبهة، أو تخفض مكانته، بحيث يستغنى عنه. وكما قال الترابي، «دعونا لا نسمّي الجهاد سوى بالجهاد، وألاّ نسمّيه باسم آخر مثل الجهاد الأصغر»[١٧٥]. ويضيف الهضيبي:

القوى الكبرى في الغرب والشرق على السواء تؤمن بالعنف وتعلن عن ذلك صراحة؛ وتمارسه؛ والأهم من ذلك، أنّها عندما لا تمارسه فإنّها تخصّص موارد كبيرة للمحافظة عليه كخيار في الشؤون الدوليّة. وهناك الكثير من الأدلة على أنّهم يعدّون للعنف بشكل مستمرّ. ويعبّرون عن عنفهم بلغة المصلحة القوميّة والردع والرطانة القانونيّة الدوليّة وكلها من صنع الإنسان. ومثلما لديهم مفاهيمهم للجاهزيّة والردع لدينا مفهومنا للجهاد. وإذا كانوا يعاملون مفاهيمهم الدنيويّة للعنف بطريقة حريصة وتبريريّة ومقدّسة جدّاً، فكيف يمكن أن يتوقّع منّا أن نعامل الجهاد، وهو مفهوم إلهيّ، بحرص وجديّة أقلّ ونتخلّى عنه[١٧٦]؟

مع ذلك يبدو أنّ معارضة الإسلاميّين في بعض الأماكن تستند إلى أنّهم إسلاميّون ليس إلا. وتمثّل مواقف المعلّقين مثل بايبس هذا الأمر، فهو يزعم أنّ «الإسلام الأصوليّ. . حركة أيديولوجيّة ضيّقة وعدوانيّة في القرن العشرين»[١٧٧]. والأسباب التي يقدّمها بايبس غير مقنعة، فهو يذكر على سبيل المثال أنّ «التميز بين الأصوليّين المعتدلين والمتطرّفين سياسة مضلّلة»[١٧٨]. غير أنّ الحال ليست كذلك. وهذا المثال إيضاح جليّ لخلاصة عمل سعيد، أي أنّ هذا التعميم شامل للاستشراق،

---

(١٧٤) وفقاً لمقابلات أجراها المؤلف مع القادة الثلاث في السنوات ١٩٩٢ ـ ١٩٩٤.

(١٧٥) مقابلة أجراها المؤلف مع حسن الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٧٦) مقابلة أجراها المؤلف مع مأمون الهضيبي في القاهرة بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

(١٧٧) Pipes, «There are no Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam,» p. 55.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

فالإسلاميّون ليسوا واحداً متماثلاً حتّى إذا كانوا يتشاركون في غاية سياسيّة واحدة. هناك تعدّد من الديمقراطيّين وتنوّع من الإسلاميّين، فلا يمكن مثلاً مساواة الغنوشي بالمصري عمر عبد الرحمن؛ الأول لا يصدر فتاوى بالجهاد(١٧٩). وعلى نحو مماثل، ولأسباب واضحة الإسلاميّون في جبهة العمل الأردنية ليسوا طالبان أفغانستان(١٨٠).

إنّ إنكار أي شراكة بين الإسلام والديمقراطيّة جزء لا يتجزّأ من الاستشراق والاستشراق الجديد. والأمثلة على هذا التحيّز المعاديّ للإسلام عديدة، وستقدّم عيّنة صغيرة عنها في هذا القسم. تقدّم مقالة لوري «الحملة ضدّ الإسلام والسياسة الخارجيّة الأمريكيّة»، مع أنّها لا تدخل في الخصوصيّات التفصيليّة أو المقولات التاريخيّة للمستشرقين الجدد، إطاراً وتعليلاً معاصرين لسبب كتابتهم بهذه العدائيّة والتحيّز ضدّ الإسلام، أو القوى الإسلاميّة في الشرق الأوسط على وجه الخصوص. تلائم معظم الكتابات المعادية للإسلاميّين إطار الحرب الباردة وما بعد الحرب الباردة. على سبيل المثال، يرى آموس برلموتر، أستاذ العلوم السياسيّة بالجامعة الأمريكيّة، أنّ ما يدعى **الإسلام الراديكالي** يمثّل تهديداً كبيراً اليوم بقدر ما كانت السلطويّة على الطريقة السوفياتيّة تمثّله في الثلاثينيّات. وهو يساوي الأولى بالثانية لأنّه يعتبر الإسلام الراديكاليّ «حركة شعبيّة شموليّة معادية للغرب تأمل في تعليم 'الصليبيّين' المسيحيّين على الطريقة الحديثة بعض الدروس في العنف الفائق. . العالم الغربيّ. . لا يمكنه السماح باستبدال شكل من أشكال الشموليّة بآخر؛ النموذج الإسلاميّ بالنموذج السوفياتيّ [السابق]»(١٨١). يستطيع المرء التحدّث عن متطرّفين مسلمين لكن ليس عن «الإسلام الراديكاليّ».

---

(١٧٩) يمكن إيجاد أفضل المراجع التي تفسر المعاني المختلفة للجهاد في: M. Mazzahim Mohideen, «Islam, Nonviolence, and Interfaith Relations,» in: Glenn D. Paige, Chaiwat Satha-Anand and Sarah Gilliatt, eds., *Islam and Nonviolence* (Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii, 1993), pp. 137-143; Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1979), p. 37, and Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, pp. 32-33.

وثمة ثلاثة أنواع للجهاد ـ جهاد النفس والأمة والجهاد العسكري ـ مذكورة في: Mir Zohair Husain, *Global Islamic Politics* (New York: HarperCollins College Publishers, 1995), p. 37.

(١٨٠) للاطلاع على تحليل مفيد للفهم وإساءة الفهم الأمريكي للإسلام و«الشرق»، انظر: Fred von der Mehden, «American Perceptions of Islam,» in: John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 18-31.

قارن مع: Dale Eickelman and Kamran Pasha, «Muslim Societies and Politics: Soviet and US Approaches: A Conference Report,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 4 (Autumn 1991), pp. 630-644.

(١٨١) Arthur Lowrie, «The Campaign Against Islam and American Foreign Policy,» *Middle East Policy*, vol. 4, nos. 1-2 (September 1995), p. 212.

ثمة كثير من الكتّاب، كما تظهر مقالة لوري، يصوّرون الإسلام بأنّه حركة متعصّبة وغير متسامحة وعنيفة. وهذه الصفات هي بطريقة أو بأخرى ترجمات للمصطلحات الازدرائيّة المستخدمة في القرن التاسع عشر ـ بربريّ، وبدائيّ، وغير متمدّن، وأبويّ، وما إلى هنالك. كتبت لزلي غلب من صحيفة **نيويورك تايمز** أنّ «الإسلام لا يعترف بالتعايش كمبدأ أساسيّ، فالتعايش يناقض مفهوم الإسلام للنظام العالميّ»[(١٨٢)]. وعلى نحو مماثل، كتبت جوديث ميلر، وهي أيضاً من **نيويورك تايمز** أنّ «الدولة الإسلاميّة كما يعتنقها معظم الداعين إليها لا تتوافق ببساطة مع القيم والحقائق التي يعتقد الأمريكيّون ومعظم الغربيّين أنّها بدهيّة»[(١٨٣)]. ـ من الذي لا يعترف بالتعايش هنا؟ ـ وتعرض ميلر تحيّزاً مماثلاً، فتؤكّد أنّ العرب بعامّة، والإسلاميّين بخاصّة، لا يمتلكون فهماً تاماً للديمقراطيّة. وهي تلحظ أنّ الديمقراطيّة بالنسبة إليهم هي حكم الأغلبيّة من دون أي اعتراف بحقوق الأقليّة[(١٨٤)]. وفي حين أنّ الإسلام كان متسامحاً مع الأقليّات في التاريخ، فإنّ الأقليّات بموجب الشريعة الإسلاميّة «منحت مكانة محميّة لا متساوية»[(١٨٥)].

تتسرّب فرضيّات التفوّق والإقصاء والمركزيّة الإثنيّة الموجودة في لبّ الاستشراق إلى خطابات الاستشراق الجديد. لكن يبرز اختلاف واحد. يرى يحيى صدوفسكي في مقالته «الاستشراق الجديد ونقاش الديمقراطيّة» أنّ هناك تحوّلاً في النظرة الاستشراقيّة إلى السياسة الإسلاميّة[(١٨٦)]. ويلتقط يحيى جوهر ذلك الاختلاف بإجراء مقارنة بين استشراقات المجموعتين التي دارت حول مسألة الديمقراطيّة في ما يتعلّق بالإسلام والمسلمين، ففي حين أنّ المستشرقين التقليديّين والجدد يرون أنّ الإسلام غير متوافق مع الديمقراطيّة الليبراليّة، فإنّ طريقة المحاجّة في ذلك، أو التوصّل إلى هذا الاستنتاج، مختلفة، فالديمقراطيّة بالنسبة إلى المستشرقين التقليديّين لا يمكن أن تتطوّر في البلدان الإسلاميّة لأنّ هذه البلدان ليس لديها حاليّاً مجتمعات مدنيّة، ولم تكن لديها تاريخيّاً. ويرى العديد من المنظّرين السياسيّين، وصولاً إلى مونتسكيو وتوماس باين، أنّ المنظّمات والمؤسّسات التي تكوّن المجتمع المدنيّ ضروريّة لمقاومة الاستخدام الاعتباطيّ لسلطة الدولة، ويعتبرونها شرطاً مسبقاً لتطوّر الديمقراطيّة. وقد استغلّ

---

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١٨٣) المصدر نفسه.

(١٨٤) Judith Miller, «The Challenging of Radical Islam,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 2 (Spring 1993), p. 51.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٨٦) Yahya Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate,» *Middle East Report*, no. 183 (July-August 1993), pp. 14-21 and 40.

المستشرقون التقليديّون هذا الادّعاء كتفسير لماذا من غير المرجّح أن تطوّر الديمقراطيّة في البلدان الإسلاميّة، بما فيها الشرق الأوسط العربيّ. والمؤسّسات الاجتماعيّة القائمة في الشرق الأوسط والتي يمكن النظر إليها بوصفها عناصر للمجتمع المدنيّ، ينظر إليها عموماً على أنّها «غير رسميّة وشخصيّة وغير فعّالة نسبيّاً كوسيلة لكسب الدعم واستخراج الموارد من عامّة الناس»[(١٨٧)].

نظراً إلى هذا الترسيخ للرؤية المركزيّة الأوروبيّة للانتقال الديمقراطيّ والرؤية الثابتة لوظيفة المجتمع المدنيّ ـ حصن ضدّ الدولة ـ يرى المستشرقون التقليديّون أنّ هذه المجموعات لا تهدف إلى تحدّي سلطة الحاكم، بل إنّ هذه «. . المجموعات في المجتمعات الإسلاميّة تميل لأن تكون أدوات للاستجداء والتعاون. وأكثر أشكال المنظّمات السياسيّة شيوعاً هو شبكة المحسوبيّة التي يقايض أعضاؤها ولاءهم مقابل رعاية بعض الوجهاء وحمايتهم»[(١٨٨)]، فالمستشرقون التقليديّون لا يرون فقط أنّ هذه الأنواع من المجموعات تفتقر إلى الاستقلاليّة وعاجزة عن إحلال الديمقراطيّة، وإنّما يعتبرون أيضاً أنّ سلوكها ونزوعها السياسيّ مرتبط بالإسلام، الإسلام الذي «يُضمر الطغيان في جوهره»[(١٨٩)]. الطغيان مضمر لأنّ الإسلام، بالنسبة إلى المستشرقين التقليديّين، حصين من الديمقراطيّة بسبب توافقه مع الشموليّة: «يبدو أنّ الخاصيّة الشموليّة للدين تعني ضمناً أنّ الدولة الشموليّة فقط هي التي تستطيع وضع معتقداته موضع التنفيذ»[(١٩٠)]. ويعتقد أنّ الخاصيّة الشموليّة ولّدت ثقافة الاستكانة السياسيّة. ويلاحظ المستشرقون التقليديّون غياب المجموعات والمدن المستقلّة؛ ويسجّلون تاريخ الاستكانة لا الثورات؛ ويسيئون قراءة قيم الالتزامات الاجتماعيّة المتبادلة بأنّها قمع للفرد من قبل المجموعة وللمجتمع من قبل الحاكم؛ ويسلّطون الضوء على الاختلاف، ويغفلون أنّ الطغيان في القرون الوسطى لم يكن خاصّاً بالمسلمين وحدهم؛ ويخرجون تفضيل الفقهاء المسلمين **المستبدّ العادل** على الفوضى من سياقه. ويفصّل صدوفسكي النقطة الأخيرة:

يرى المستشرقون التقليديّون أنّ الإسلام القويم يعزّز الاستكانة، فالمفكّرون

---

(١٨٧) أوردها صدوفسكي، نقلاً عن: Robert Springborg, «Patterns of Association in the Egyptian Political Elite,» in: George Lenczowski, ed., *Political Elites in the Middle East*, United States Interests in the Middle East, Foreign Affairs Study; 19 (Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975), p. 87.

(١٨٨) Sadowski, Ibid., pp. 15-16.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٩٠) المصدر نفسه.

الإسلاميّون الكبار في القرون الوسطى، على ما يظنّ، قضوا، بعد أن راعتهم أعمال التمرّد الدوريّة والحروب الأهليّة التي دمّرت الأمّة، بأنّ طاعة أي حاكم ـ حتّى إذا كان غير جدير وطاغية ـ واجب دينيّ[١٩١].

لقد كان التفكير على هذا المنوال حتّى عهد قريب التقليد الفكريّ السائد في أوساط المسشرقين، أي ظلّ سائداً إلى أن حلّت محلّه الأحداث في منطقة الشرق الأوسط، وأجبرت الباحثين على التعرّف على قوى محرّكة جديدة ما أدى، كما يرى صدوفسكي، إلى إجراء مراجعات للنظرة الاستشراقيّة التقليديّة إلى التاريخ والسياسة الإسلاميّين. ويحدّد صدوفسكي ثلاثة اتجاهات جديدة في الدراسات الشرق أوسطيّة في الثمانينيّات أدّت مجتمعة إلى تقويض الاستشراق التقليديّ، وبخاصّة بعد الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة.

الاتجاه **الأول**، إنّ دراسات ظاهرة الإسلام السياسيّ قدّمت أدلّة تدحض الفكرة السابقة عن الاستكانة السياسيّة في الإسلام وتؤكّد دعم الإسلام معارضة الحاكم الظالم. لذا كان لا بدّ من عكس عبارة **دول قويّة ومجتمعات ضعيفة** المبتذلة التي كانت تطبّق سابقاً على الأراضي الإسلاميّة. وقد جعلت الثورة الإسلاميّة هذا التفكير الجديد أمراً ملموساً، وأثبتت أنّ المجتمع الإسلاميّ قادر مثل أي مجتمع آخر على إنشاء حركة اجتماعيّة شعبيّة تستطيع الإطاحة بحكومة مستبدّة.

والاتجاه **الثاني**، إثبات أنّ الدول في الشرق الأوسط أقلّ قوّة مما كان ينظّر سابقاً. ويربط صدوفسكي هذا الاتجاه مباشرة بهبوط أسعار النفط؛ فمع هبوط الأسعار تراجعت إيرادات الدولة، وبالنتيجة قدرة الدولة نفسها.

والاتجاه **الثالث**، الدراسات المناهضة للقوى النسقيّة أو القوى الاجتماعيّة والمجموعات والمنظّمات التي تعمل تحت الدولة وفوقها، مع إمكانيّة أن تؤدّي وظائف المجتمع المدني ومهمّاته[١٩٢].

عنت كلّ هذه التحدّيات أنّه إذا أراد المستشرقون الإصرار على أنّ الإسلام والديمقراطيّة غير متوافقين، فإنّ عليهم أن يغيّروا الاتجاه. وهكذا ظهر المستشرقون الجدد. وينتقد صدوفسكي أعمالاً لأبرزهم، بمن فيهم باتريشيا كرون ودانيال بايبس. تقوم أطروحة كرون الرئيسيّة على أنّ هناك انقساماً تاريخيّاً في المجتمعات الإسلاميّة بين الدولة والمجتمع الأوسع لا يزل قائماً حتّى اليوم. ويرى صدوفسكي أنّ ما يعلّل

(١٩١) المصدر نفسه.

(١٩٢) المصدر نفسه.

هذا الانقسام في علاقات الدولة والمجتمع هو تردّد العلماء أو معارضتهم التامّة كفالة السلطة السياسيّة، على أساس اعتقادهم بميل «الحكّام العلمانيّين. . إلى الفساد والاستبداد»[١٩٣]. وقد وجد موقف العلماء قبولاً واسعاً ودعماً في أوساط عامّة المسلمين، والفرضيّة اللازمة لذلك هي أنّ الرعايا المسلمين «يقدّمون فقط دعماً فاتراً ومتقطّعاً لحكّامهم»[١٩٤]. التحيّز يتخلّل كتاب كرون **عبيد على صهوات الجياد: تطوّر نظام الحكم السياسيّ الإسلامي**، فهو يصوّر نظام الحكم السياسيّ الإسلاميّ بأنّه عشائري وقبليّ؛ ويشدّد على عدم التوازن والانفصال في العلاقات بين الدولة والمجتمع؛ ويعتبر المجتمعات الإسلاميّة سلبيّة إلى حدّ كبير بالضرورة، وأنظمة الحكم السياسيّ جامدة إلى حدّ ما، باستثناء تغيّر السلالات الحاكمة. وكما يرى صدوفسكي، يدور جوهر هذا التحيّز حول مفهوم العنصر المعادي للدولة في الثقافة الإسلاميّة. والأمثلة على هذه المقولة كثيرة في كتاب كرون[١٩٥]، «ومن ثمّ فإنّ النمط السياسيّ الذي صاحب هذا الانفصال كان يتذبذب بين درجات الطغيان القصوى والفوضى من ناحية الدولة، والتجنّب الطقوسيّ والفئويّة من جانب الوجهاء»[١٩٦].

ومن مظاهر الانفصال في علاقات الدولة والمجتمع التي ترجع إلى سحب دعم المجتمع أو رفض منحه، تجنيد الدولة المماليك في الجيش بدلاً من المواطنين. وتلاحظ كرون كيف أنّ هذه الظاهرة فريدة في الحضارة الإسلاميّة: «إنّ التسليم المنهجيّ للسلطة إلى المماليك (أو في هذه القضيّة إلى النساء) لدرجة إقصاء ذكور الأمّة الأحرار إلى حدّ ما يدلّ على وجود فجوة أخلاقيّة ذات أبعاد كبيرة بحيث إنّها الوحيدة الموجودة بين الحضارات الكبرى»[١٩٧]. وتزخر أعمال كرون الأخرى، مثل **خليفة الله** بمفاهيم عن نظام الحكم السياسيّ الشموليّ في الإسلام. وفي هذا الخصوص، تظهر كرون نوعاً آخر من الانفصال، بين النظريّة والتطبيق، تبجيل النظريّة الإسلاميّة، الصلاح المؤيّد من الله على أن يدار ويطبّق بتفويض الشؤون العامّة إلى ممثّل لله على الأرض يوشك، كما يوضح الحكم الأموي «. . . عمليّاً على التسليم التامّ للسلطة إلى

---

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٩٤) المصدر نفسه.

(١٩٥) تكتب باتريشيا كرون أنه «في خمسينيات القرن الثامن، حصل الإسلام على شكله الكلاسيكي كشريعة مقدسة تامة تتميز بالعداء المستحكم للدول المستقرة». انظر: Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980), p. 62.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

حاكم، وفقاً للتعريف، دائماً على حقّ»[١٩٨]. وفي ختام كتابها، تكتب كرون:

لقد كان لجمع كلّ نواحي الحياة معاً في رزمة إلهيّة واحدة في النظرة الإسلاميّة إلى الأمور أهميّة حاسمة في تكوين الحضارة الجديدة في منطقة لا يمكن القول إنّها تفتقر إلى الحضارات؛ والواقع نفسه يكمن خلف العناد الأيديولوجيّ مقابل العالم الغربيّ اليوم. إنّه الواقع الذي منح الإسلام طوال التاريخ قوى استثنائيّة؛ لكنّه في الوقت نفسه تدخّل دائماً في قدرة المسلمين على تنظيم أنفسهم[١٩٩].

عند فكّ رموز القالب الفكريّ للاستشراق الجديد، ينتقل صدوفسكي إلى أعمال دانيال بايبس وجون هول. ويجد صدوفسكي أنّ الباحثين أخذا تلميحات من عمل كرون ما جعل ترجماتهما للإسلام والحضارة الإسلاميّة وأنظمة الحكم السياسيّ الإسلاميّة تعزّز بشكل تبادليّ معرفة الاستشراق الجديد وتفكيره. يتفق بايبس مع خلاصة كرون عن الانقسام بين نظام الحكم السياسيّ والمجتمع. ومن نتائج ذلك رفض الخدمة في الجيوش ـ وبالتالي كان يجب تجنيد العبيد للقيام بذلك. وعلى نحو ذلك، يجد بايبس انفصالاً بين مثُل الإسلام كما تقنّنها الشريعة والموقف أو السلوك السياسيّ، بين صرامة الإسلام النظريّ وممارسة الحكم في القرون الوسطى. ومن ثمّ عدم التزام أنظمة الحكم السياسيّ في القرون الوسطى بالمثُل الإسلاميّة، وميل جمهور المتديّنين إلى عدم دعم الحكّام أو إضفاء الشرعيّة عليهم. وعلى خلفيّة هذا الميراث القروسطيّ من عدم الاستقرار السياسيّ، وعدم الانصياع، واختلال التوازن في العلاقات بين الدولة والمجتمع، يفسّر بايبس انسداد الطريق المرئيّ نحو الحداثة الذي يشهده المسلمون حاليّاً[٢٠٠]. وهكذا يحكم على المسلمين المعاصرين بمستقبل يقلّ فيه الأمل بالتغيّر الإيجابيّ أو ينعدم، بسبب ماضٍ ليسوا مسؤولين عنه وغير قادرين على محوه. وهذا الحكم الذي لا يؤدّي إلا إلى جعل الإسلام غامضاً، استشراقيّاً بالفطرة، فكما يقول سعيد «موقف المستشرق بشكل عامّ. . . فهو يشارك السحر والأساطير في امتلاك طبيعة النظام المغلق الماثلة في كونه محتوياً لذاته، ومدعّماً لها. وفي نظام كهذا تكون الأشياء ما هي لأنها ما هي لمرة واحدة وإلى الأبد، ولأسباب وجوديّة (أنطولوجيّة) لا تستطيع أي مادّة تجريبيّة أن تغيّرها أو تزحزحها عن موضعها»[٢٠١].

---

(١٩٨) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, University of Cambridge Oriental Publications; no. 37 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986), p. 106.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٢٠٠) Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate,» p. 18.

(٢٠١) Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, p. 70.

يحدّد بايبس في كتابه **في طريق الله** بصراحة أنّه يكتب وفقاً لتقليد المستشرقين. والسبب الذي يسوقه هو أنّ «الدراسة الأكاديميّة الغربيّة للإسلام توفّر الأساس الوحيد لتحليل الدين في علاقته مع الحياة العامّة»(٢٠٢). ولا يتبع عمله منهج المستشرقين (الجدد)، كما يظهر صدوفسكي باقتدار. ومن الأمثلة الجيّدة إشارته إلى **عقليّة الإسلام** التقسيميّة، حيث «إما أن تتوافق الأمور مع الإسلام أو تعارضه»(٢٠٣). وصدوفسكي مصيب في روايته نمط تفكير بايبس الاستشراقيّ الجديد ـ يمكن رؤية الكثير منه في كتاب **في طريق الله**، فالمرء لا يجد محاولة منهجيّة لتفسير الفروقات الضئيلة؛ ومن ثمّ يعمّم بايبس، موحياً بأنّ ما يدعوه **النمط الإسلامويّ** ـ الانسحاب المعتاد الذي تتخلّله انفجارات من النشاط ـ بقي حتّى الفترة الحديثة.

وعلى الرغم من تبنّي الأيديولوجيّات الغربيّة التي تدعو إلى مشاركة المواطنين المنظمة، واصل المسلمون تجنّب السياسة والحرب إلا عندما تثير القضايا المتعلّقة بالالتزام بالقانون أو الاستقلاليّة نشاطهم(٢٠٤). وهكذا تفهم لبنات بناء الديمقراطيّة وقيمها بأنّها غير ملائمة ومشرقنة باعتبارها غريبة. ويعبّر بايبس عن ذلك بقوله إنّ «تصوّر المواطن ـ عضو ناخب ومشارك في المجتمع يدفع الضرائب، وينضمّ طوعاً إلى الجمعيّات، وينتخب مسؤولي الحكومة، ويخدم في الجيش ـ لم يتلاءم بسلاسة في العالم الإسلاميّ»(٢٠٥).

ينسب صدوفسكي إلى هول توسيع نتائج عمل كرون بالنسبة إلى المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة(٢٠٦). هنا أيضاً يتضح بجلاء التحيّز ضدّ الإسلام والمسلمين، فَكُلّ التحليلات التي تحاول تفسير غياب الحكم الديمقراطيّ، وعدم الاستقرار السياسيّ ونقص التنمية تؤدّي إلى اتهام الحضارات الإسلاميّة و/أو إلى مقارنات مثيرة للإستياء مع أوروبا، وهو ما يقوم به هول بشكل جيّد. ثمة خمس نقاط مترابطة تجمل تبصّر صدوفسكي في وجهة نظر هول من التاريخ الإسلاميّ:

---

(٢٠٢) Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1993), p. 24.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣ و٣٩، ويحتوي عمل بايبس على العديد النظرات الضيقة والاعتذارية إلى الأحداث في الشرق الأوسط. ومن الأمثلة على ذلك تفسيره العداوة ما بعد الثورة بين إيران والولايات المتحدة. فهو يقول إن العلاقات بين شاه إيران والولايات المتحدة كانت حميمة جداً بحيث لا يمكن أن يكون ذلك مصدر العدائية؛ بل إنّ العدائية تأتي من تاريخ طويل من العداء الإسلامي المسيحي الذي أحياه آية الله. ويتجاهل هذا التحليل التظلمات الحقيقية التي يشكون منها الإيرانيون، وبخاصة فيما يتعلق بالدعم الأمريكي السابق لنظام الشاه الفاسد والوحشي.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٠٦) Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate,» p. 18.

أولاً، إنّها قصّة المجتمع القويّ الذي يحجم عن التعاون مع السلطة السياسيّة.

ثانياً، إنّها رؤية لسلالات من الحكّام الذين يميلون بشكل هامشيّ فقط إلى التجذّر في المجتمع.

ثالثاً، إنّها رؤية لا يتحقّق فيها الاستقرار إلا بفضل الترتيبات التضامنيّة الاجتماعيّة.

رابعاً، إنها رؤية حيث عدم استقرار الدولة يحط من قدر الديمقراطية.

و**أخيراً**، إنّها رؤية تظهر فيها دولة السلالة الحاكمة الضعيفة في تباين صارخ مع «الدولة العضويّة» الأوروبيّة، أي القويّة والفعّالة والمتجذّرة في المجتمع والوظيفيّة[٢٠٧].

إنّ ما يتسرّب من تفكيك صدوفسكي للفكر الاستشراقيّ، الجديد والقديم، هو أنّه ليس موضوعيّاً أو محايداً، والأهم من كلّ شيء آخر، أنّه شبيه بأي خطاب آخر عن السلطة ذي تقابلات ثنائيّة وعقل ـ التاريخ، والقيم والنماذج الغربيّة. ثمة ثلاثة أخطاء متكرّرة في صميم المعرفة الاستشراقيّة.

الأول يتعلّق بمفهوم الجوهر الإسلامي الثابت الذي يجهد تحت قسر التاريخ ويتآمر على التغيير أو التقدّم في الحقبة الحديثة ـ المجتمع المدني والديمقراطيّة[٢٠٨].

ويتعلّق الثاني باختزاليّة الاستشراق في تفسير الطرق المسدودة إلى إحلال الديمقراطيّة أو تحديث البلدان الإسلاميّة. وما يمّحى من تاريخ الشرق الأوسط هو أهميّة القوى المحرّكة الخارجيّة وتأثيرها ـ مثل الإمبرياليّة الأوروبيّة. ويلاحظ صدوفسكي كيف أنّ «اللازمة المتسقة في التحليل الاستشراقيّ هي أنّ تأثير الإمبرياليّة الأوروبيّة في الشرق الأوسط كان متأخّراً، ووجيزاً، وغير مباشر معظم الوقت»[٢٠٩]، فتوريط الإمبرياليّة الأوروبيّة يمكن أن يقوّض إدّعاء المستشرقين بأن «العقبات أمام التطوّر داخليّة في معظمها ولم تتغيّر خلال ١٤٠٠ سنة من التاريخ الإسلامي. الجوهريّة وتجاهل الاستعمار والإمبرياليّة الأوروبيّة يجتمعان معاً كثنائيّ عادة، إذ إنّ كلاً منهما يجعل الآخر معقولاً أكثر»[٢١٠].

---

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٠. ومصدر الاقتباس في تعليق صدوفسكي هو: Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (Bloomington, IN: Indiana University Press; New York: Harper Torchbooks, 1964), p. 31.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الخطأ **الثالث** يتعلّق بمفهوم التوازن في علاقات الدولة والمجتمع، فتحليلات المستشرقين تميل إلى الإفراط في تبسيط مثل هذا المفهوم أو التلاعب به، أي أنّ مثل هذا التوازن شرط مسبق للديمقراطيّة. ويرى صدوفسكي أنّ العلاقة أكثر تعقيداً مما قدّمه المستشرقون من تعليلات حتّى الآن؛ أي أنّها ليست مسألة حاجة الدولة إلى أن تكون أقوى من المجتمع أو العكس؛ وأنّ علاقات السلطة تتذبذب مع الزمن. ويشير صدوفسكي إلى المفارقة الهائلة في التحوّل من الاستشراق التقليديّ إلى الاستشراق الجديد ويتذوّقها عندما يلاحظ:

عندما أجمع علماء الاجتماع على أنّ الديمقراطيّة والتطوّر يتوقّفان على أعمال مجموعات اجتماعيّة قويّة وجازمة، يرى المستشرقون أنّ مثل هذه الجمعيّات غير موجودة في الإسلام. وعندما تطوّر الإجماع واعتبر علماء الاجتماع أنّ المجتمع المستكين وغير المتطلّب ضروريّ للتقدّم، صوّر المستشرقون الجدد الإسلام بأنّه يعجّ بالتضامنات القويّة والفوضويّة. ويبدو أنّه حكم على المسلمين الشرق أوسطيّين بأن يكونوا غير مسايرين للموضة الفكريّة على الدوام[٢١١].

من الرائج أكاديمياً مقارنة الإسلام بالغرب من حيث منجزاته في ما يتعلق بالحداثة والديمقراطيّة، وما بعد الحداثة مؤخّراً. ولائحة العناوين التي تمثّل هذه الممارسة طويلة جدّاً ـ **الإسلام والغرب**؛ **والإسلام والديمقراطية**؛ **والإسلام والحداثة**؛ **والإسلام وما بعد الحداثة**. ولعل كتاب ووردنبرغ **الإسلام في مرآة الغرب** من أقدمها[٢١٢]. وأحدثها عمل إسبوزيتو وفول **الإسلام والديمقراطيّة**[٢١٣]. وهذه الممارسة الأكاديمية التي أكثر ما تتجلى في الاستشراق والاستشراق الجديد، تجد سندها على العموم، مع قليل من الاستثناءات، في شكل جوهريّ من أشكال المعرفة وصنع المعرفة غالباً ما يفترض مسبقاً ما يلي:

ـ علاقة غير متساوية بين الإسلام والغرب، حيث يرتبط الأخير بالحداثة أو الديمقراطيّة بشكل حصريّ ومركزيّ إثنيّ، ويفترض بطريقة فيبريّة جديدة أنّ الأول يفتقر إلى القيم أو المؤسّسات الملائمة للحداثة أو الديمقراطيّة.

---

(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢١٢) Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident; comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion*, recherches méditerranéennes, études; 3, 2ème ed. (The Hague: Mouton, 1963).

(٢١٣) John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 6.

ـ علاقة ذات مجموع صفريّ غير معكوسة بين الإسلام والحداثة أو الديمقراطيّة، حيث يوجد مجال ضئيل أو ينعدم، للتبادل أو الحوار أو التعايش كما لو أنّ مفهومي الديمقراطيّة الإسلاميّة أو الحداثة الإسلاميّة ليسا إلا جمعاً بين لفظتين متناقضتين.

ـ تحيّز معرفيّ يعتبر أنّ مبادئ الديمقراطيّة والحداثة على الطريقة الغربيّة معياريّة شاملة.

يمثّل باحثون من أمثال بايبس وكرون، على ما يؤمل، الحرس القديم للمستشرقين الضيّقي النظر. غير أنّ ثمة مواقف حديثة تقدّم تمثيلات أكثر دقّة للإسلام والإسلاميّين والديمقراطيّة، فأعمال إيكلمان وبسكاتوري وفول وإسبوزيتو، وسواهم، تمثّل الاتجاه الإيجابيّ الذي يمكن أن يتخذه الخطاب عن الإسلاميّين والديمقراطيّة. وتشترك أعمالهم في الاهتمام بأدوار المعرفة الاستشراقيّة والمركزيّة الأوروبيّة في إدامة التحيّز المقابل للإسلام. ولا يمكن على العموم فصل التحيّز غير التمييزيّ ضدّ الإسلاميّين عن التحيّز ضدّ الإسلام. وقد تحدّى الباحثون الأربعة جميعاً تجميد الإسلاميّين في فئة منسجمة من الناشطين المسلمين وعكسوه: الإسلاميّون ليسوا أحاديّي الشكل. ومن هذا المنظور، فإنّ الأعمال الممتازة، **السياسة الإسلامية** لـ إيكلمان وبسكاتوري، و**الإسلام والديمقراطية** لإسبيزيتو وفول، تحتوي في داخلها على خطاب مستتر يكشف الفجوات في بعض المعرفة الاستشراقيّة والطرق التي صاغت فيها التحيّز النظريّ غير التمييزيّ ضدّ كلّ الإسلاميّين. وتقدّم محاجّات إسبيزيتو وفول إضاءات قيّمة جدّاً عن كيفيّة تفهّم الإسلاميّين للديمقراطية.

لاحظ إسبيزيتو وفول كيف يجسّد الإسلام قيم التشاور والمساواة والمعارضة القانونيّة التي لا تتضارب مع الديمقراطيّة، وشدّدا على كيفيّة توافق الخطابات الإسلاميّة مع «العملات» المعولمة للديمقراطيّة وإحلال الديمقراطيّة. وفي هذا الإطار، كما يقولان، «أصبحت عمليتا إحلال الديمقراطيّة والانبعاث الإسلاميّ قوّتين متتامّتين في العديد من البلدان»[٢١٤]. ويبدو أنّ مسعى العديد من المسلمين والإسلاميّين قراءة الديمقراطيّة في الإسلام ومصادرة لغة إحلال الديمقراطيّة أثارت نوعاً من الخوف من معرفة المسلمين والإسلاميّين كسلطة. ويرجع ذلك إلى أنّ مزيج الخطاب الإسلاميّ والديمقراطيّ يقطع شوطاً طويلاً في مساعدة عدد من التشكيلات السياسيّة الإسلاميّة في اقتطاع حيّز لنفسها في المجال العامّ. ولم يلقَ ذلك قبولاً حسناً

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

في الدوائر العلمانيّة القوميّة أو بعض الدوائر العلميّة. ومن الأمثلة الجيّدة على الأولى حظر المعارضة الإسلاميّة الجادّة في الجزائر وتونس. ومن الأمثلة الجيّدة على الأخيرة في أنحاء من العالم الغربيّ «مفهوم «الديمقراطيّة الإسلاميّة» الكريهة»[٢١٥]. إن مفهوم **الديمقراطية الإسلامية**، وهو لا يوحي بتصوّر واضح ومتطوّر تماماً ولا بتصوّر أحاديّ وحدانيّ، يلمّح إلى أنّ فهم الديمقراطيّة لا يحتاج إلى أن يكون مقاماً على الأسس الغربيّة، وبالتالي فإنّ مفهوم الديمقراطيّة الإسلاميّة كمشروع لتأكيد معرفة الإسلاميّين كسلطة يصطدم بالأفهام المؤسّسة في التعاريف الغربيّة المثاليّة النموذجيّة للديمقراطيّة. وإذا أوحت التجربة الغربيّة مع الديمقراطيّة بتصوّرات متناظرة وممارسات متناثرة، فإنّ التجربة الإسلاميّة المقابلة لا يتوقّع أن تكون «أثينية» أو «جفرسونية». وبناء على ذلك:

نظراً لأنّ الديمقراطيّة في عدّة طرق عميقة مفهوم متناظر فيه جوهريّاً، فمن المهمّ فهم تصوّر الديمقراطيّة ضمن حركات الانبعاث الإسلاميّ الراهن. وهذا الفهم مهمّ حتّى بالنسبة إلى من ينظر إلى الانبعاث الإسلامي كتهديد لأنّ من المهمّ فهم التعاريف المتنافسة للديمقراطيّة.. ربما يكون دعاة الديمقراطيّة في الغرب قادرين على تعلّم شيء عن الديمقراطيّة من الآخرين، ففي البيئة العالميّة الحاضرة، يعتبر خطيراً الفهم الضيّق والأبرشيّ لمفاهيم مهمّة كالديمقراطيّة، حتّى بالنسبة إلى الأنظمة الديمقراطيّة التي نشأت منذ مدّة طويلة[٢١٦].

إنّ التجربة الإسلاميّة مع الديمقراطيّة تجربة هجينة ومتنوّعة في الممارسة والنظريّة. والادّعاء بأنّ كلّ من يدعون أصوليّين يعارضون الديمقراطيّة لا يمكن أن يؤيّد باستنتاجات فول وإسبوزيتو: «في حين أنّ بعض الزعماء الدينيّين والحكّام المسلمين، مثل الملك فهد عاهل المملكة العربيّة السعوديّة، وبعض الإسلاميّين يؤكّدون أنّ الديمقراطيّة غريبة عن الإسلام وأنّ الإسلام لديه تقاليد خاصة للمشاركة السياسيّة والحكم، فإنّ العديد غيرهم يعتنقون خطاب وسياسة إحلال الديمقراطيّة»[٢١٧]. ويخلصون ثانية إلى أنّ «تجارب الحركات الإسلاميّة وسجّلاتها مع المشاركة السياسيّة وإحلال الديمقراطيّة كانت متباينة»[٢١٨].

لقد أشير إلى أنّ من الخطأ الافتراض بأنّ المستشرقين غربيّون دائماً، فهناك

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

ضرب من **الاستشراق الشرقي** يشكّل دليلاً على الارتباط النظريّ وعلاقات السلطة بين الغربيّين والمتغرّبين. والتحيّز المقابل للإسلاميّين ليس غير شائع بين معارضي قوى الإسلام الراديكاليّ أو السياسيّ في الشرق الأوسط العربيّ. وهذه الخلاصة يجب أن تفيد في الاحتراس من تأييد أنواع الاستشراق الواقعة في شرك الطريقة الواحدة والأحاديّة لاعتبار الإسلام والإسلاميّة والإسلاميّين معادين للغرب ومعادين للديمقراطيّة.

من المرجّح أن يزحف الاستشراق إلى القرن الواحد والعشرين. ومن ثمّ الإلحاح على اليقظة الأكاديميّة والصحافيّة في البحث عن مزايا جوهريّة للمجتمعات العربيّة أو المسلمة أو الشرق أوسطيّة. ويجب أن تحمي مساءلة الاستشراق واستجوابه من أن يصبح حجر عثرة في وجه تشكيل آراء أكثر دقّة واستناداً إلى المعلومات عن الثقافات الأخرى وبقاء العالم على ما كان عليه دائماً: مكاناً متعدّداً ثقافيّاً، فالتعدّد الثقافيّ ضروريّ للديمقراطيّة، على المستويين العالميّ والمحلّيّ. والارتباطات النظريّة الكثيفة المتبادلة بين أفكار الشرق والغرب توحي بوجود أرض متوسّطة هجينة ـ الشرق في الغرب والغرب في الشرق. وستوضح هذه الهجونة الفصول التالية عن تصوّرات الديمقراطيّة لدى المفكّرين والزعماء ومناصري الحركة النسويّة والإسلاميّين العرب البارزين.

الفصل الخامس

المفاهيــم العربيــة المعاصــرة للديمقراطيــة

«مشكلة الديمقراطية في بلادنا . . الكل يتحدث عن الديمقراطية. والكل بعيد عن الموضوع» .

محمد حسنين هيكل[(١)]

«برغم ميراثنا الحضاري الذي يشكّل . . الإسلام عنصراً من عناصره . . فقد أصبح العرب المساكين في ذيل قائمة شعوب العالم محرومين من قدرٍ يتمتعون به من حقوقهم المدنية والسياسية. ومن ثمّ فإن الناس، [الإنسان] أصبح هو أرخص السلع في وطننا العربي الذي تناوشته الأزمات، فالإنسان يقتل ولا أحد يسأل عنه والإنسان يُسجَن بينما تتخلى عنه حكومته ومجتمعه والإنسان مذنِب حتّى تثبت براءته. وفي الوقت نفسه تتكلم وسائل الإعلام العربية عن الكرامة العربية وعن القوة وعن مكافحة الظلم وكله حديث يتناقض مع الواقع، فلا وحدة [عربية] من دون تفوق ولا تفوق بغير ديمقراطية» .

محمد الرميحي (في أعقاب استعادة السيادة الكويتية)[(٢)]

هكذا أصبح الخطاب السياسي في الوطن العربي على نحو ما يلاحِظ أحد المحلِّلين «مفعماً بالأيديولوجية»[(٣)] وتجلى هذا في أمثلة جسَّدتها تجارب مختلفة لتحقيق الاشتراكية العربية[(٤)] أو الشيوعية، والقومية ثمّ في مرحلة لاحقة تحرير المرأة أو

---

(١) محمد حسنين هيكل، **السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة: رسائل إلى صديق هناك** (بيروت: شركة المطبوعات والتوزيع والنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٤٦.

(٢) محمد الرميحي، «سقوط الأوهام،» **العربي**، العدد ٩٥ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١)، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1982), p. 20.

(٤) الاشتراكية العربية بحاجة إلى تعريف. وعلى نحو ما يوضِح ألبرت حوراني، فهي تتخذ طابعها الخاص سواء من خلال رفض فكرة الماركسية عن صراع الطبقات أو تأكيد الرأسمالية على الفرد. «في مجال الاشتراكية العربية يسود التصور بأن يلتف المجتمع بأكمله حول حكومة تتوخى تحقيق مصالح الجميع» وتستهدف الاشتراكية العربية غايات تحريرية (التحرر من الاستغلال والاضطهاد الدولي وتحقيق العدالة في الداخل)؛ إضافة إلى تحقيق أهداف اقتصادية (التقدُّم والكفاية) فضلاً عن وحدة العالم العربي. انظر: Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber; Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), pp. 406-407.

الحركة النسوية[٥]. على أن الوطن العربي أصبح الآن جزءاً لا يتجزأ من الخطاب الديمقراطي النابع من العولمة. وعلى الرغم من أن تجربة الوطن العربي مع الديمقراطية ليست من الثراء بقدر تجربته مع الاشتراكية ـ وهي نظرية لا تتبرأ أساساً من الديمقراطية ـ فما زال الوضع يشهد نظرياً على الأقل خطاباً متواصلاً يدعو إلى ديمقراطية عربية وأحياناً يعارِض ديمقراطية عربية. ويحرص هذا الفصل على تقصّي نماذج من المدخلات الكثيرة التي يتكون منها الخطاب العربي بشأن الديمقراطية في الماضي وفي الحاضر على السواء.

أولاً: الديمقراطية والحرية: معلومات أساسية

كلّما وحيثما واجَه الناس القهر والاضطهاد، تنطلق الدعوة إلى نظام أكثر عدلاً مما يشكّل من ثمّ فكر المضطهدين وينحو بهم نحو رحلة للبحث ـ أوديسة فكرية وثقافية يحاولون في إطارها التماس نُظم قانونية وأخلاقية تمثّل نقيض القهر والاضطهاد. وقد عانى العرب لوقت طويل مغبة القهر تحت طائلة حكام من الخارج ومن الداخل وبقدر ما عانوه في ظلّ الاستعمار، وهم يعانونه اليوم تحت نير نزعة السلطوية، إضافة إلى أشكال متنوعة من أوضاع نيوكولونيالية تنطوي على أخطار أفدح وإن كانت أشد استتاراً. وعلى سبيل المثال، فإن العدل بوصفه من النقائض الكثيرة المعادية للظلم ما برح يُنظَر إليه على أنه قيمة سامية في الوطن العربي[٦]، كما

---

(٥) مصطلح «الحركة النسوية» اختصار لدعوة تحرير المرأة وللخطابات المختلفة التي تصدر عنها. ويُفهم المصطلح أيضاً على أنه يشير إلى دعوات تحرير المرأة العربية (سواء كانت دعوات دينية أو غير دينية أو راديكالية أو محافظة أو سلفية أو واقعية) ويتمثل هدفها في مقاومة الأوضاع والممارسات الأبوية والكولونيالية والسلطوية فضلاً عن تحسين مكانة المرأة الشخصية والعمل على تحقيق إمكاناتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية على قدم المساواة مع الرجل. وثمة مقالات عديدة تعالج الجوانب اللغوية والنظرية والتاريخية للدعوة العربية لمؤازرة المرأة ومن ذلك مثلاً: Margot Badran, «Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt from the 1870s to 1925,» *Feminist Issues* (Spring 1988), pp. 27-28; Leila Ahmed, «Feminism and Feminist Movements in the Middle East,» in: Azizah al-Hibri, ed., *Women and Islam* (Oxford; New York: Pergamon Press, 1982), pp. 153-168; Mai Ghoussoub, «Feminism- or the Eternal Masculine- in the Arab World,» *New Left Review*, no. 161 (January-February 1987), pp. 3-18, and Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, «The Revolutionary Gentlewoman in Egypt,» in: Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), pp. 261-276.

(٦) وعليه، وكما يذكر الحصري، فإن المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي (ت. ١٨٨٢) وبرغم كل توجسه وكراهيته للغزاة الذين جاءوا مع نابليون إلى وطنه في مصر في عام ١٧٨٩، كان ينظر بإعجاب إلى «عدلهم». ويلاحظ الحصري كيف أن الجبرتي يضع في كفة محاكمة الفرنسيين التي نصبوها لسليمان الحلبي على اغتياله الجنرال كليبر (Kléber) إزاء كفة أخرى يضع فيها الاستهتار بالقوانين من جانب جنود حكام المماليك الذين يشاركونه في الدين وكانوا يرفعون رايات الإسلام والجهاد. انظر: Khaldun S. Al-Husry, *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought* (Beirut: Khayats, 1966), pp. 8-9.

يُنظَر بعين التقدير أيضاً إلى قيمة الحرية. وها هو الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي يوازن الحرية مع الحياة ذاتها(٧). كما إنَّ الرواية العربية كانت وسيلة من وسائل التعليق بالرمز على الاضطهاد السياسي وهكذا جاءت رواية **الكرنك** التي كتبها الأديب المصري نجيب محفوظ الحاصل على جائزة نوبل وكتاب **عودة الوعي** لتوفيق الحكيم مثلين ممتازين باعتبار أن كلاً منهما إدانة لسياسة جمال عبد الناصر(٨).

وهناك أربعة منعطفات تاريخية عربية مهمة تتصل وثيقاً بقضايا الحرية والعدالة وترتبط كذلك بقضية الديمقراطية، و**أولها** نشوء الإسلام في مكة والمدينة في القرن السابع الميلادي. وما يزال هذا التاريخ ـ بالنسبة إلى المسلمين على الأقل ـ يمثل ثورة إنسانية بالدرجة الأولى، فقد كان الإسلام بمعنى من المعاني ثورة ضدّ الجاهلية وفي وجه نظام سياسي شمولي كان قائماً في الجزيرة العربية، حيث كانت أقلية من قبائل مكة وتجارها وأعيانها تتمتع بسلطة مطلقة لاستغلال واستعباد الآخرين. ثمّ جاء الإسلام لكي يطرح قيماً جديدة للإنسانية ومنها مثلاً المساواة والعدل.

كما حارب الإسلام وأد الإناث والاتجار بالرقيق وأرسى حقوقاً جديدة للمرأة في الميراث والتعلُّم ورسَّخ مبدأ الشورى أساساً لصنع القرارات ومبدأ المبايعة من جانب الجماهير بوصفه اعترافاً إجرائياً بحق المحكومين في أن يدلوا برأيهم عند اختيار أولي الأمر. وعليه، فإن كثيراً من المسلمين يرفضون النظرة الاختزالية النابعة من المركزية الأوروبية التي تستهين بالأطراف الأخرى، فتربط أصول الحكم السليم بالثورة الفرنسية من دون أن تربط بينها وبين الإسلام(٩). وقد كان الخلفاء

(٧) في قصيدته الشهيرة التي كتبها في أربعينيات القرن العشرين «إرادة الحياة»، وبرغم ما يبدو من تحدي الشابي للقدر ذاته، إلا أنه ينظر إلى الحرية بوصفها منحة يهبها القدر للبشر ولكن لمن يلتمسها: «إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بدّ أن يستجيب القدر». انظر: أبو القاسم الشابي، **أغاني الحياة** ([د. م.]: دار الكتب الشرقية، ١٩٥٥)، ص ١٦٧ ـ ١٧٠ و١٨٥. وشعر الشابي يمثِّل صيحة ضدّ السيطرة الاستعمارية على تونس والعالم العربي. ومن ثمّ ففي قصيدة أخرى «إلى طغاة العالم» يستخدم تشبيه «أعداء الحياة» وصفاً للطغاة.

(٨) انظر: Menahem Milson, «Najib Mahfuz and Jamal Abd al-Nasir: The Writer as Political Critic,» *Asian and African Studies*, vol. 23, no. 2 (1989), pp. 1-22.

كليلة ودمنة كُتِب منذ أكثر من ثمانية قرون ومازال يمثِّل النص السياسي الرمزي في حدّه الأقصى، فضلاً عن كونه عملاً كلاسيكياً يعكس الهم التاريخي إزاء العدالة والحرية. وقد كُتِب على شكل صور رمزية دقيقة ترسم شكل العلاقات بين مختلف وحوش الغابة فضلاً عن كونه خطاباً ساخراً يتناول الحكام والمحكومين. انظر: عبد الله بن المقفع، **كليلة ودمنة** (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٠).

(٩) الخط الثوري الفرنسي المعروف الذي يقضي بأن الناس وُلدوا أحراراً له سابقة في جزيرة العرب في القرن السابع حيث يُنسَب إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب مقولته: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟». انظر: الياس عبود، **جذور الديمقراطية في المشرق العربي** (طرابلس، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٩٠).

الراشدون الذين تبلغ مدّة حكمهم جميعاً ما يقرب من ثلاثين سنة بعد وفاة الرسول (ﷺ) يلتمسون بشكل عام نوعاً من التوافق في حكمهم وإن لم ينسج الآخرون على منوالهم[١٠]. أما الفتنة الكبرى[١١] التي نشبت بعد اغتيال الخليفة الرابع، فقد انتهت بحكم الأسرة الأموية. وقد جاء أسلوب الأمويين في مجال السياسة مختلفاً عن أسلوب الخلفاء الراشدين حيث أصبح الحكم مُلكاً عضوضاً وراثياً وأقل تشاوراً واتجه نحو علمنة استبعاد الدين بحكم الأمر الواقع. وقد بلغ العدد الإجمالي للحكم الراشد سواء في ظلّ الرسول أو الخلفاء الراشدين ما لا يتجاوز أربعين سنة فحسب. ومع ذلك، فإن فضائل تلك الفترة ما زالت متعمقة ومحفورة في الذاكرة الجماعية للمسلمين بحيث تظل تُلهِم فكرة العودة إلى السياسات المثلى للسلف الصالح القائمة على أساس الشورى والعدل. وربما تكون هذه الأسس قد فقدت أهميتها العملية مع تسلُّم الأمويين مقاليد الحكم، ولكن أهميتها الفكرية ما زالت ماثلة حتّى الوقت الحاضر.

وثمة مَعلُم تاريخي آخر ينتمي إلى مرحلة الانبعاث الثقافي والسياسي في القرن التاسع عشر التي تُعرَف بأنها مرحلة التحديث أو النهضة على نحو ما يسميها ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة**[١٢]. وهي تغطي حيزاً زمنياً قوامه ١٤٠ سنة تقريباً يمتد من عام ١٧٩٨، تاريخ حملة نابليون على مصر وحتّى بداية الحرب العالمية الثانية بصورة أو بأخرى[١٣]. وفي كلّ حال، فإن النهضة كانت تمثل صدمة أو نوبة تنبيه وتأمل للذات، إذ كانت حملة نابليون صدمة للعرب الذين كانوا يرزحون تحت حكم العثمانيين والمماليك، فكان أن أدت إلى إيقاظهم على حقيقة أنهم يتعثرون في خطاهم خلف عوالم المسيحية في مجالات الفنون والعلوم والتكنولوجيا والحرب وأوصلتهم بالتالي إلى تأمل واستبطان لذاتهم وبخاصة بين صفوف أهل

---

(١٠) الياس عبود في كتابه **جذور الديمقراطية في المشرق العربي** يدافع عن السجل الديمقراطي للإسلام ولكنه لا يقصر الدفاع على الإسلام ولا على ديمقراطية **الكتاب الأخضر** للقذافي بل يطرح كذلك الرأي بأن كثيراً من المؤسسات «الديمقراطية» تمتد جذورها في ما يسمى (اليوم على الأقل) بالمشرق العربي موضحاً كيف أن أول جمهورية ظهرت مثلاً بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد في مدينة صور أي بنحو ٢٠٠ سنة قبل أن تظهر في أثينا أو في روما. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١١) انظر: هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، [د. ت.])، وطه حسين، **الفتنة الكبرى** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨).

(١٢) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London; New York: Oxford University Press, 1962).

(١٣) للإطلاع على مناقشة مختصرة بشأن غياب الاتفاق على التواريخ المحدَّدة للنهضة سواء من حيث بدايتها أو نهايتها، انظر: أحمد السماوي، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة** ([دمشق]؛ بيروت: دار الحوار، ١٩٨٩)، ص ١٥ ـ ١٨.

السياسة[١٤] والفكر[١٥] والقادة الدينيين[١٦]. وقد نجم عن ذلك إعادة فتح أبواب الاجتهاد بوصفه فكراً منطقياً مستقلاً. وفيما ظلّ نطاق الاجتهاد بعيد المدى، حيث يعرض لِكُلّ مجال من مجالات المعرفة البشرية، إلا أنه ركَّز بالذات على قضية أسلوب الحكم والحاجة إلى الإصلاح السياسي، وفي هذا المجال جاءت دعوات الانطلاق[١٧] والعمل من أجل اللحاق بأوروبا. وفي حين أن حملة نابليون أدّت إلى إضاءة السُبل أمام العقل العربي الحديث بشأن مسار الفكر السياسي[١٨]، فإن إرساء بنية أساسية للحكم الصالح ومن ثمّ «رفض الظلم والدعوة المتوهجة من أجل الحرية»[١٩] أصبحا مناط حركة النهضة وجوهرها.

وتتجسد أهمية النهضة بالنسبة إلى الإصلاح السياسي في عدد من التطورات التي تتصل بتجارب سبقت في مجال دعوات التجديد التي تعلقت بالحكم الدستوري والنيابي وجاءت متصلة بالتجديد في مجال المصطلحات السياسية فضلاً عن تدفُّق الأفكار الوطنية والقومية. وثمة تجارب عربية سبقت مع أوضاع أو أفكار الحكم الدستوري والنيابي وهي ترجع إلى القرن التاسع عشر، حيث ركَّز التشخيص العام لأسباب تخلُّف العرب والمسلمين العلمي والتكنولوجي، بالمقارنة بالعالم المسيحي، على عامل واحد بعينه وهو: تفوُّق المؤسسات السياسية والنُظم الدستورية النيابية في أوروبا. وعلى غرار المصلحين الأتراك المسلمين كذلك في الدولة العثمانية التي تضعضعت قواها، فإن كثيراً من أبناء الجيل الأول من دعاة النهضة أو النهضويين:

. . نظروا بعين التقدير إلى الأخلاقيات الاجتماعية للإسلام وسعْوا إلى تبرير اعتماد المؤسسات الغربية، فكان أن ساقوا مسوّغات إسلامية باعتبار أنها ليست بدعة بل هي في جوهرها عودة إلى روح الإسلام الحقيقي. وفي المسائل السياسية كانوا ديمقراطيين يعتقدون أن النظام البرلماني الحديث ما هو إلا إعادة بعث لنظام الشورى الذي كان قائماً في فجر الإسلام وكان من ثمّ الضمانة الوحيدة للحرية[٢٠]. وما زال

---

(١٤) ومن ذلك مثلاً محمد علي وأحمد بك وخير الدين التونسي وبشير الشهابي.

(١٥) ومن ذلك مثلاً عبد الرحمن الكواكبي وفارس الشدياق وبطرس البستاني وقاسم أمين والطاهر الحداد وطه حسين.

(١٦) رفاعة رافع الطهطاوي والشيخ محمود قابادو ومحمد عبده. وقد كان لدعوة محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) من أجل الاجتهاد والتجديد تأثير واسع ونفوذ عميق في صفوف المتعلمين الذين كان من بينهم قاسم أمين في حين أن محمد عبده نفسه كان متأثراً بدعوات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧).

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٨) Al-Husry, *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought*, p. 19.

(١٩) السماوي، المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٠) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, p. 68.

أحمد بك في تونس التي حكمها في ستينيات القرن التاسع عشر يمثّل أبلغ نموذج للإصلاح السياسي، بعد أن حاول النسج على منوال الأفكار والمؤسسات السياسية الأوروبية. ولقد جاء **عهد الأمان** الذي أصدره أحمد بك مشدداً على المصلحة (مصالح العامة) وعلى الحرية والمساواة أمام القانون بين المسلمين وغير المسلمين وبين التونسيين والأجانب. ومن جوانب الإصلاح الأساسية في عهد الأمان ما تمّ في عام ١٨٦٠ من طرح أول دستور من نوعه في العالم الإسلامي[٢١]. ولكن فعالية هذه الإصلاحات المبكرة كانت محدودة، فبين صفوف رجال الدولة بمن في ذلك أكثر دعاة الإصلاح حماساً، لم يكد يتوافر أي اقتناع حقيقي ـ فضلاً عن إرادة سياسية أو شجاعة أدبية ـ لتقاسم السلطة من خلال وجود برلمانات ودساتير تشيع انضباط الحياة السياسية. وعليه، فتلك النزعة للإصلاحات ظلت في الغالب الأعم مجرد رؤية من رؤى الخيال السياسي والرغبة التي تنزع نحو التجديد والانبعاث. وهنا يلاحظ حوراني كيف أن خير الدين مثلاً ـ وقد كان يؤيد مطالب شباب العثمانيين من أجل جمعية وطنية منتخبة من ناحية المبدأ ـ كان يتصور ذلك أمراً خطيراً في ضوء من الوجهة العملية[٢٢]. وخلال رئاسته الوزارة كصدر أعظم في سبعينيات القرن التاسع عشر ظلّ يقاوم الدعوات المطالبة باستعادة القوانين الدستورية. وكان خير الدين يسوق مبررات لموقفه هذا على أساس الافتقار إلى العزم والإرادة من جانب النُخب الحاكمة لنشرها وتفعيلها وكذلك الاستعداد من جانب المحكومين وقبولها[٢٣].

وفضلاً عن ذلك، فإن النهضويين الأوائل كانوا ينظرون إلى الإصلاح من منظور إسلامي، ومن ثمّ واجهوا المهمة الصعبة التي تقضي بالتماس التوازن بين الأصالة والتراث من ناحية، وبين الحداثة من ناحية أخرى[٢٤]، فبالنسبة لهم لم يكن ثمة تعارض بين الإسلام والحداثة، وعلى ذلك، فلم يكن ثمة مشروع حداثي يتصورونه خارج النطاق الإسلامي وعليه لم يُطرح قط سؤال عن أمة محكومة ذاتياً من الناحية السياسية، بل كان السؤال يتعلق بأسلوب الحدّ من سلطة الحاكم[٢٥]. وهكذا

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٤. يسترعي النظر بشدة هذا التماثل السافر بين سياسات الأمس واليوم فالنُخب السياسية العربية المعاصرة تبنت المؤسسات الليبرالية ولكن هذا التبني ظلّ حبراً على ورق بل إن فكرة خطورة البرلمانات المنتخبة لها نماذج مكافئة في كثير من مجالات السياسة العربية فضلاً عن دعاوى جهل الجماهير التي ما زالت تُساق مبرراً لتأخير التحولات الديمقراطية.

(٢٤) السماوي، المصدر نفسه، ص ٢٥، وحسن حنفي، **التراث والتجديد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٠).

(٢٥) Hourani, Ibid., pp. 94-95.

تعلّقت مناقشات الحكم الأفضل بتصوُّر يربط بقوة بين نطاق وطبيعة السلطة وبين الهوية ذاتها. وهذا المنطلق كان يرى في التخلي سياسياً عن قيم الإسلام لصالح نُظم أوروبية علمانية عدواناً على الهوية المسلمة ذاتها. أما النهضويون الأحدث، ولا سيما في ثلاثينيات القرن العشرين، فقد تحلّوا بمزيد من الشجاعة، وبالتالي كانت أطروحاتهم مدعاة لجدل محتدم عندما تطرقوا إلى قضايا الهوية والحداثة وكان من بينهم علي عبد الرازق وطه حسين حيث جاء كتاب الأول بعنوان **الإسلام وأصول الحكم**(٢٦) ليناقش مسألة الخلافة والفكرة المقبولة على نطاق واسع بقيام دولة إسلامية في حياة النبي(٢٧).

أما العمل الآخر بعنوان **مستقبل الثقافة في مصر**، فقد تقَبَّل فكرة التفوق الثقافي لأوروبا ودعا إلى محاكاتها ودافع عن «حضارتها الإنسانية وفضائلها المدنية [و] ديمقراطيتها»(٢٨). ولا يقل عن ذلك أهمية تلك المخططات الأوروبية التي كانت تستهدف الولايات العربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية، فضلاً عن مشاكل الديون المستحقة للدول الأجنبية والهجمة التي شنتها المصالح الخارجية وحركة الاستعمار المستشرية مما فرض مزيداً من القيود والعوائق أمام حركة الإصلاح.

بيد أن نزعة النهضة والتجديد استطاعت أن تنتشر على مجالات أوسع نطاقاً وأطول عمراً في مجال التحديث اللغوي للمصطلحات السياسية. وهذه النزعة نحو الحداثة تغلبت على أفكار التقارب النظري الإسلامية التي سبق وطبقها محمد عبده بوصفه مجدِّداً دينياً ومجتهداً عظيماً في معرض الاستجابة إلى المفاهيم السياسية الأوروبية. وكما يلاحظ حوراني، فإن محمد عبده الذي كان يصدر عن هدفه الأسمى في مواجهة نزعة العلمانية، فإذا به من دون أن يدري وقد تنازل عن فرادة الإسلام ومفاهيمه وفي صدارتها تميُّز الإسلام عن الأديان الأخرى، بل وعن نزعة الإنسانيات غير الدينية كذلك(٢٩). هذا المنحى من التفكير أدّى بالتدريج إلى تحويل المصلحة إلى المنفعة وإلى تحويل الشورى إلى الديمقراطية البرلمانية وإلى تحويل الإجماع إلى الرأي العام ومن ثمّ يصبح الإسلام نفسه قريناً بالحضارة والفعالية ومرتبطاً

---

(٢٦) انظر: محمد عمارة، **قاسم أمين: تحرير المرأة والتمدن الإسلامي**، سلسلة أعلام؛ ٦ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥). ومن الذين ردوا على كتاب علي عبد الرازق المثير للجدل كان محمد الطاهر بن عاشور، انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: [د. ت.]، ١٩٢٥)، ومحمد بخيت، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٦).

(٢٧) Hourani, Ibid., pp. 92-183.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤ و٣٤٤.

بأعراف الفكر الاجتماعي الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر(٣٠).

ويوضح عامي أيالون أن لفظيْ الديمقراطية والبرلمان هما من بين عدد من الكلمات التي دأب على استعارتها واعتمادها أهل القرن التاسع عشر(٣١) ويحدِّد أيالون ١٧ من المصطلحات التي تمّ استيعابها بشكل دائم وهي مشتقات جديدة تتميَّز عن الاستعارات التي سبق جلبها. ومن ذلك مثلاً المصطلحان الأولان ديمقراطية وبرلمان، وقد سمح بهما علماء اللغة الحريصون عليها لتدخل ضمن المعجم السياسي العربي. ومن أمثلة ذلك مصطلح الأغلبية (البرلمانية) والجمهورية والمؤتمر والمواطن والعضوية والوطنية(٣٢). ثمّ مضى ليحدِّد مجموعة ثالثة من المصطلحات المعجمية المعدَّلة التي تشمل ٤٥ لفظاً (انظر أمثلة في الجدول رقم (٥ ـ ١)) وتتسم معانيها الأساسية بأنها مكيَّفة بصورة دائمة على يدي اللغويين العرب(٣٣) لكي تستجيب لروح التجديد ولذلك السيل المنهمر من الأفكار السياسية الأوروبية. وعملية التحديث هذه للمصطلح السياسي كانت عملية أصيلة اقتضتها عملية الإصلاح بشكل عام. وفي خلال عصر النهضة المشار إليه استنبتت فكرة الوطنية بشيراً بفكرة القومية. وبينما شقّ مصطلح وطن طريقه في سطور الأعمال الفكرية لكثير من النهضويين إلا أنه لم يكن يُطبَّق من حيث الدلالة بنفس الاتساق، فرفاعة الطهطاوي وقاسم أمين استخدماه في سياق يقارِب الاستخدام الأوروبي بمعنى القومية وعليه، ففي عام ١٨٩٤ كانت فكرة الوطنية بالنسبة إلى قاسم أمين مرادفة لفكرة المصرية على نحو ما يشير إليه كتابه بعنوان **المصريون** كما إنَّ مصطلح وطن بالنسبة إلى الطهطاوي جاء محدَّداً بمصر بالذات التي كان يبشِّر بحب الوطن لصالحها(٣٤). ويلاحَظ أيضاً أن استخدام كلمة وطنية عند البستاني جاء مماثلاً لاستخدامه عند الطهطاوي.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٣١) انظر: Ami Ayalon, «Dimuqratiyya, Hurriyya, Jumhuriyya: The Modernization of the Arabic Political Vocabulary,» *Asian and African Studies*, vol. 23, no. 2 (1989), p. 27, table no. (1).

انظر أيضاً: جميل منيمنة، «نماذج من تطور المصطلح السياسي العربي: السلطان/ الشورى/ الأمة،» **الفكر العربي**، السنة ١٤، العدد ٧١ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٩٣)، ص ٩١ ـ ١٠٤.

(٣٢) Ayalon, Ibid., p. 29, table no. (2).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٤، الجدول رقم (٣).

(٣٤) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, pp. 78-79.

والحصري الذي أسهب في شرح النزعة الوطنية عند الطهطاوي. ومثل حوراني، فهو يستعيد كذلك العبارة المعروفة «حبّ الوطن من الإيمان». ويبدو أن هذا يشكل مواءمة بين مفهوم الأمة الإسلامية والمفهوم الأحدث عن الوطن والوطن القومي. للاطلاع على تحليل الحصري للعنصر الوطني عند الطهطاوي، انظر: Al-Husry, *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought*, pp. 29-31.

الجدول رقم (٥ ـ ١)

اللغة السياسية: المصطلحات التي تمّ تعديل دلالتها

المصطلح	المعنى الأصلي	معنى القرن ١٩
أحرار	عكس العبيد	أعضاء حزب الأحرار
دستور	مجموعة نُظم	دستور
حزب	فصيل، مجموعة (سلبي)	حزب سياسي
حكومة	ولاية قضائية، سلطة	حكومة، مجلس وزراء
حرية	حرية الفرد	الحريات والحقوق السياسية
انقلاب	تحوُّلات لقلب الأوضاع	تمرُّد، قلب نظام الحكم
اقتراع	طرح الأنصبة، اختيار	الإدلاء بالأصوات
استقلال	استقلالية الشخص	الاستقلال الوطني
جلسة	تجمُّع	جلسة محفل مؤسسي
كرسي	مقعد	مقعد في برلمان
مجلس	مكان للجلوس	جمعية برلمان
محافظ	حارس، قيِّم	عضو حزب المحافظين
مرشَّح	فرد مرشَّح لوظيفة	مرشَّح في الانتخابات
نائب	مفوّض رسمي	ممثل عن الشعب
صوت	صوت	صوت
شعب	قبيلة، جماعة من الناس	الشعب (بخلاف الحكومة)
شمال	الجانب الشمال	اليسار السياسي
ثورة	إثارة، تحريض	ثورة
عضو	من جوارح الجسم البشري	عضو جمعية أو مؤسسة
وطن	محل الإقامة	الوطن القومي
زعيم	ناطق باسم الآخرين، مطالب بموقع ما	قائد

المصدر: معدَّل من: Ami Ayalon, «Dimuqratiyya, Hurriyya, Jumhuriyya: The Modernization of the Arabic Political Vocabulary,» *Asian and African Studies*, vol. 23, no. 2 (1989).

وبالنسبة إلى البستاني، فإن الوطن القومي وهو سوريا، كان يتعينَّ أن يظل محوراً لولاء الإنسان ومحبته بالدرجة الأولى[٣٥]، وفي موضع آخر في الوطن العربي الذي كان خاضعاً للسيطرة العثمانية في القرن التاسع عشر كانت كلّ من كلمة وطن

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

ووطنية تُفهَم في الإطار الأوسع للأمة، ومن ثمّ بمعنى إسلامي شامل. وطبقاً لحوراني، فإن الاتجاه الأخير كان واضحاً على سبيل المثال في استخدام خير الدين الذي طرح فكرة **الجماعة السياسية والوجدان العام**(٣٦). ومع ذلك، ومهما كان المفهوم مبدئياً أو حتّى مختلِطاً بشأن القومية في فكر النهضويين إلا أنه كان يتسم بدلالة هامة من حيثُ إنه حشد فكرهم بشأن السيادة وتقرير المصير والتعايش المشترك، بمعنى أن السيادة الوطنية كانت تنطوي، كما هو الحال اليوم، على أهمية بالنسبة إلى المؤسسات السياسية والحريات السياسية ومن ثمّ الديمقراطية ذاتها. كما إنَّ التعايش على أرض وطن مشترك، بمعنى وطن قومي، كان له أهميته بدوره بالنسبة إلى المساواة والتسامح(٣٧). وجاء المعلَم الثالث أقرب إلى المعاصرة من الناحية الزمنية، فحركة تصفية الاستعمار في الستينيات وما واكبها من **نزعة الجمهورية** في كثير من المجالات السياسية العربية أفضتا إلى توقُّعات أكثر ترنو إلى مزيد من السيادة الشعبية لكي تتواكب مع ما تمّ اكتسابه مجدَّداً من سيادة وطنية جاءت بعد نضال شاق. ومع ذلك، فالهياكل المستجدة والأعلام المرفوعة والأناشيد الوطنية الجديدة والنُخَب الوطنية التي تسلمت مقاليد القيادة كانت جميعاً مثاراً لخيبة الأمل على الأقل في ما يتصل بالحريات السياسية والمدنية.

كان من المحتَّم التمسُّك بالاستقلال الذي حصل عليه العرب مجدَّداً بعد أن حُرموا منه قروناً عدة مما تجاوز جميع الضرورات الأخرى بما في ذلك الضرورات التي كانت تقضي بها الدساتير التي صاغوها مجدَّداً بروح ليبرالية وحذوا فيها حذو النموذج الغربي. أما المْعلَم الأخير، فهو قريب العهد إلى حدٍ كبير لأنه يتصل بإصلاحات عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين وهو له أهميته الكبرى بأي مقياس في ما يتعلق بنطاق التحرير السياسي العربي وآفاق تحقيق الديمقراطية. وفي جوهر هذه المرحلة الانتقالية تكمن عناصر داخلية وخارجية على السواء(٣٨). وبين العناصر

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣٧) وعليه، فإن وطنية البستاني «التي اتسمت بمزيد من التعقيد» تدعو إلى «الحرية الدينية والمساواة والاحترام المتبادل بين أبناء الأديان المختلفة». كما إنَّ دعوته إلى الوطنية انطوت على رؤيته بشأن سوريا «متمدينة» وقائمة على أساس قوانين عادلة متساوية تتفق مع «روح العصر» فضلاً عن ما يحبِّذه من نظام علماني بوصفه على الأقل شرطاً لديمقراطية غربية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٣٨) في ما يتعلق بالعنصر الأول نرى عمليات التحرير السياسي في مصر والمغرب، إضافة إلى وصول ائتلاف القوى المعارضة إلى السلطة بعد انتخابات حرة ونزيهة خاضتها عدة أحزاب في عام ١٩٨٦ بالسودان ومظاهرات الخبز في عامي ١٩٨٨ و١٩٨٩ في كل من الأردن والجزائر التي أفضت إلى بدايات التحرير السياسي في كلا البلدين ثمّ هناك الإجهاض الذي تعرضت له نجاحات المعارضة في الجزائر والأردن واليمن سواء ما أدّى إلى وصول قوى المعارضة في البرلمان (الأردن) أو وصل بها إلى حافة السلطة (الجزائر).

الداخلية جاء غزو العراق للكويت ما أعاد القول إن وجود رجل واحد ـ حزب واحد في الحكم وإلى جواره برلمانات غير فعَّالة هو السبب الجذري لسوء الحسابات السياسية، بل وهو أساس ما حلّ من كوارث عديدة. ويلاحظ نصير عاروري ما يلي:

إن العراق ومشايعيه يعانون من مشكلة مشتركة تتمثل في غياب الشرعية الديمقراطية بوصفها وسيلة للحكم ولو كانت عملية صنع القرار العراقي قد استفادت من المدخلات والانتقادات الطبيعية الناجمة عن مجتمع مدني لأمكن إلى حدٍ كبير تخفيف مغبّة الملابسات التي أفضت إلى سوء الحساب(٣٩).

ومن بين العناصر الخارجية يجدر ذكر ما شهده العالم من انحلال الاتحاد السوفياتي السابق وانهيار دول **النُظم الأمنية** في شرق أوروبا وما تبع ذلك من إصلاحات سياسية ما أثار الآمال بحلول حقبة جديدة من سياسات التجديد التي تقوم على أساس احترام حقوق الإنسان وركائز الشرعية والتحوُّل الديمقراطي. وهذه المرحلة الأخيرة التي شهدت عمليات التحرير السياسي العربي، سواء كانت مظهرية أو حقيقية، كانت صدى لأول إصلاحات شهدها القرن التاسع عشر باعتبار أنها جاءت استجابات مباشرة للأزمة واليأس الذي ساد في الخارج والداخل على السواء.

ثانياً: مدينة الفارابي الفاضلة

إذا كان اليونان قد اخترعوا الديمقراطية، فقد عمل العرب والمسلمون على إنجاز الكثير مما تجاوز مجرد صونها أو نقلها إلى الآخرين. ومن بين المستعربين(٤٠)

---

(٣٩) Naseer Aruri, «The Recolonization of the Arab World,» *Middle East International*, no. 385 (October 1990), p. 19.

وفي نفس السياق يوازن سمير الخليل بين الغزو العراقي للكويت والأزمة العربية في الشرعية والديمقراطية: العالم العربي مازال في الواقع معادياً إلى حدٍ كبير للديمقراطية الليبرالية وقد جاء اجتياح العراق للكويت مثلاً على ذلك حيث كشف الغطاء عن الفشل التاريخي للثقافة السياسية العربية في التعامل مع قضايا الديمقراطية والمواطنة والأقليات العرقية وحقّ الأفراد والمجتمعات والدول في أن تكون منفصلة ومختلفة». انظر: Samir Al-Khalil, «In the Middle East, Does Democracy Have a Chance?,» *New York Times Magazine* (14 October 1990), p. 54.

(٤٠) الاسم الكامل للفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي. وطبقاً لما يقول به إيان ريتشارد نيتون (Ian Richard Netton) «فإن أي وصف لحياة الفارابي يمثل مشكلة» ويلاحظ أن نيتون، شأن دارسي الفارابي الآخرين يعتمد سنة ٨٧٠ ميلاداً له وهو أمر لا سبيل إلى تحقيقه في غياب أي سيرة ذاتية كتبها الفارابي. انظر: المصدر نفسه. والفارابي الذي يُعد على نطاق واسع بمثابة مؤسس مدرسة فلسفية خاصة به بحيث يشير إليها نيتون في استخدامه لمصطلح الفارابية وُلِد في واسج قرب قرية فاراب في تركستان وتلقى تعليمه أساساً في بغداد كما عاش الردح الأكبر من حياته في العالم العربي حيث سافر إلى مصر وحلب ودمشق التي توفي بها في عام ٩٥٠. انظر: Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, Arabic Thought and Culture (London; New York: Routledge, 1992), pp. 1 and 4-5.

الذين أما تلقوا معظم تحصيلهم العلمي في بغداد أو دمشق أو كتبوا بعربية ذلك الزمان، كان الفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠ م)[٤١] الذي من المؤكّد أنه عرف الديمقراطية اليونانية حقّ المعرفة كما ألمّ بسياسة المدينة الإغريقية. وقد كرَّس الفارابي ما يقرب من ٥٠ سنة من حياته لدراسة الفلسفة اليونانية التي دفعه إلى دراستها أساتذته العرب من المسيحيين السوريين الذين كانوا ينتمون إلى مدرسة الإسكندرية الفلسفية. وهكذا قرأ الكثير من أعمال أرسطو وأفلاطون، إضافة إلى فلاسفة آخرين من الأغارقة بأكثر مما قرأ أي دارس مسلم للمنهج الهيليني الموسوعي. صحيح أن الفارابي لا يذكر في أي من كتاباته كلمة ديمقراطية بالاسم إلا أن مفهومه عن المدينة الجماعية (الديمقراطية) يشير إلى معرفته بهذا المفهوم ذي الأصل الهيليني، ذلك لأن الفلسفة الإغريقية ـ الهيلينية (فلسفة أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة ما بين فورفوريوس وأفلوطين وغيرهم ممن استهدفوا التوفيق بين فلسفات أرسطو وأفلاطون) تشكِّل نقطة انطلاق من الفلسفة العربية الإسلامية[٤٢].

واستناداً إلى حدٍ كبير إلى أعمال أفلاطون وأرسطو، فإن الفلسفة العربية الإسلامية وأصحابها يدرسون العلاقات المتشابكة بين ما هو واقعي وما هو مثالي وما هو ميتافيزيقي (إلهي)[٤٣]. ولأن فلسفتهم كانت متجذرة في تربة الإسلام، فهي تسعى إلى إجابات عن أسئلة معقَّدة تتعلق بالحياة الدنيا وبالآخرة من خلال عملية توفيق بينهما[٤٤]: بمعنى التوفيق بين الحضارتين الإغريقية ـ الهيلينية والعربية الإسلامية وكذلك التوفيق بين الوحي (الدين) والبحث (الفلسفة)[٤٥]، والتوفيق بين

---

(٤١) يشار إلى الفارابي أيضاً على أنه «المعلِّم الثاني» باعتبار أن المعلم الأول هو أرسطو. انظر: Seyyed Hossein Nasr, «Why Was Al-Farabi Called the Second Teacher,» *Islamic Culture*, vol. 59 (October 1985), pp. 357-364.

(٤٢) للإطلاع على تحليل شامل لهذه الخلفية من المعلومات، انظر: Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1962), and *Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introd. by Muhsin Mahdi (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).

(٤٣) انظر: Leo Strauss, «Farabi's Plato,» in: *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publications of the American Academy for Jewish Research*, selected, and with an introd. by Arthur Hyman (New York: Ktav Pub. House, 1977), pp. 391-427, and Yusuf K. Umar, «Farabi and Greek Political Philosophy,» in: Anthony J. Parel and Ronald C. Keith, eds., *Comparative Political Philosophy: Studies under the Upas Tree* (New Delhi; Newbury Park, CA: Sage, 1992), pp. 185-216.

(٤٤) يوحنا قمير يفسِّر كيف أن الفكر السياسي للفارابي يتسم جوهرياً بفكرة الوفاق. انظر: يوحنا قمير، **فلاسفة العرب: الفارابي** (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٤٢.

(٤٥) كما يلاحِظ روزنتال، فقد طبق المعتزلة قدراً كبيراً من الحكم العقلي على مسألة الوحي: «لقد سعوا للدفاع عن الوحي ضدّ أرسطو عن طريق التخلي عن الجانب البشري ومعارضة مفهوم الإله الذي يرسل الوحي =

قانون الوحي الرسالي والقانوني البشري كما هو الحال في مفهوم نوموس اليوناني(٤٦)، أي بمعنى تحقيق التوفيق بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة. بيد أن محاولة التوفيق بين الوحي والعقل يمكن أن تكون مهمة غاية في الصعوبة. وعلى سبيل المثال تتجلى هذه الصعوبة في المواقف المتخذة تجاه العلاقة بين الوحي والفلسفة على نحو ما يظهر عند كلّ من الفارابي (فارابيوس) وابن سينا (أفيسينا) وابن باجه (أفمباسي) من ناحية، وبين الغزالي من ناحية أخرى بحسب ما يقول به روزنتال(٤٧). إن المنحى الرئيسي للكتاب الشهير الذي ألفه الغزالي بعنوان **تهافت الفلاسفة** يتمثل في ألا سبيل للتوفيق بين الإسلام والفلسفة. وفيما يجد الفارابي ومن تبعه من الفلاسفة المسلمين الذين أثر فيهم، ومنهم مثلاً ابن سينا (ت. ١٠٣٧) وابن رشد (ت. ١١٩٨) أن لا تناقض بين الفلسفة والوحي، فإنهم يسعون إلى التوفيق بين الجانبين بمعنى أن يكون ثمة انسجام بين الفلسفة والإسلام، فالفلسفة (التي تمثل موهبة أفاءها الله على عبده بالنسبة إلى أي فيلسوف مسلم مثل الكندي) يمكن أن تكون في خدمة الوحي الإلهي. ومن التأثيرات المتميزة للمنطق الهيليني على الفارابي ما يتمثل في نظرته إلى الفلسفة التي وضعها في مرتبة أسمى من علم اللاهوت لأن الفلسفة تعيش على الإدراك الفكري بينما يعيش اللاهوت على التصور أو الخيال.

على أن الفارابي يجد نظيراً لفكره في المفهوم اليوناني عن الفيلسوف الملك ويتمثله في الحاكم الفيلسوف والنبي الحاكم وهو عنده الرئيس (الحاكم/ القائد أو الإمام أو الرئيس الأول). وبوصفه فيلسوفاً، فالرئيس حظي بموهبة وفضيلة الفكر الأسمى ما

= مع مفهوم الإله الملتزم بأبدية المادة عند أرسطو. ومن ثمّ اصطنعوا تفسيراً بلاغياً للكتاب السماوي من أجل التدليل على أن الوحي لا يتعارض مع العقل. وهذا المعني الجواني للكتاب السماوي يمكن تأكيده عن طريق العقل وحده وهو يمثل إضافة للمعنى الحرفي الخارجي. ومن جانبه فإن الأشعري في إطار معارضته المعتزلة الذين خرج من صفوفهم كان يتعيَّن عليه الاعتراف بالعقل مصدراً من مصادر المعرفة الدينية. وهكذا كانت النتيجة هي علم الكلام أو الجدل اللاهوتي الذي جاء بمثابة الردّ الرسمي من جانب الإسلام على تحدي الفلسفة اليونانية الهيلينية». وفي مسألة الوحي والعقل، انظر: Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*, pp. 114-115 and chap. 1.

ومن خلال فلسفة الدين التي تولوها يُعد المعتزلة أول من استحدث المؤسسة الأولى لفكر علمي إسلامي لم يقدَّر له للأسف أن ينمو ويتطور. للإطلاع على عمل شامل بشأن هذا الموضوع، انظر: محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).

(٤٦) الكلمة اليونانية نوموس، على نحو ما يشرح روزنتال، تشير إلى «قانون البشر في الفلسفة اليونانية». انظر: Rosenthal, Ibid., p. 116 and chap. 6.

وكلمة ناموس (وجمعها نواميس) تعني القانون وترد في سياق مقالات الفارابي على نحو ما يتضح من ترجمة مهدي وتحليل روزنتال لفلسفة الفارابي.

(٤٧) المصدر نفسه، خاصة الفصل ٥.

يمكِّنه من استخدام منطق الاستدلال والإثبات بحيث يخدم هدفه في النفاذ إلى جوهر الأشياء. وبوصفه حاكماً ملهماً يستطيع الرئيس أن يحشّد من أنماط الجدل والبلاغة والمنطق بحيث يتوافر له جاذبية عاطفية تمثِّل مفتاح قدرته على حمل الجموع الجماهيرية على فهم الدين والالتفاف حوله. ومن خلال استخدام الطروحات والأقاصيص أو ما يسميه المعتزلة الأسلوب المزدوج الذي يجمع بين الظاهر والباطن لتأويل الآيات القرآنية، تستطيع الفلسفة أن تفسِّر وتفهم هذا الباطن مميَّزاً عن الظاهر بمعنى أنها تستطيع تأويل المعاني واستقاءها من القصص التي يرويها القرآن[٤٨] وعليه بوسع الفلسفة أن تبلغ الكمال من الناحيتين الفلسفية والدينية على السواء. ومن الفلاسفة المسلمين المتأثرين بِكُلّ من أفلاطون وأرسطو على نحو ما هو الحال بالنسبة إلى الفارابي وابن سيناً وابن رشد، مَنْ عمد إلى ترتيب طبقات المجتمع والمعرفة من خلال وضع الفلسفة في مرتبة الحرفة التي لا يرقى إليها سوى النخبة وبوصفها حصن الذين امتلكوا ناصية عقل راق في حين أن الدين يخص العموم ويشتغل به الذين يفتقرون إلى منطق الفلسفة وحكمتها.

مع ذلك يظل من الجدير بالذكر أن **الأرسطية الأفلاطونية** التي اعتنقها الفلاسفة المسلمون أعيد تشكيلها لكي تلائم إطاراً إسلامياً لا تخطئه العين، فقد أضفت على الربوبية قدراً كبيراً من الأهمية ولم تفصل بين الحياة الدنيا والحياة الأخرى ولا بين الله والإنسان ولا بين الدين والسياسة. وعليه، فإن تحقيق السعادة بالنسبة إلى فيلسوف مسلم من طراز الفارابي لا يتم فقط بوجود كيان سياسي يقوده فيلسوف ملك على النسق اليوناني، ولكنه يتم في دولة يباركها الرب وفي مجتمع يجسد المُثل العليا للوحي والفلسفة في إطار من التفاعل والتجانس بينهما. كما إنَّ بلوغ الكمال الأسمى الذي يتمثل بالمعنى الأفلاطوني في مملكة الفلسفة سيظل أمراً قاصراً بالنسبة إلى الفارابي بغير وجود إمام فيلسوف أو فيلسوف ملهم بوصفه مصدر القوة الفكرية (قوة العقل) ومصدر القوة السياسية/ الزمنية/ العملية (الحكمة العملية). ومن هذا المنظور، يمثل الفارابي ظاهرتين متناقضتين لأن فلسفته من ناحية تشكل نقطة التقاء بين الإسلام والحضارات الغربية، حيث تمثِّل المنظور المثالي الذي سبق إلى محاولة إيجاد نوع من التجانس بين الحضارتين ومن ثمّ، فهي من أولى المساعي من أجل التوفيق بين متطلبات المنطق الهيليني ومقتضيات منطق الإسلام. وفي الوقت نفسه تأتي أعمال الفارابي شاهدة على التوتر المبكّر الذي نشأ بين المفاهيم الإسلامية والغربية بالنسبة إلى النظرية السياسية، ذلك لأن المشرِّع أو الملك الفيلسوف عند أفلاطون أو أرسطو

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

متحرر من كلّ متطلبات الدين، لكن على النقيض، فإن الفيلسوف عند الفارابي ليس متحرراً من ذلك:

لا بدّ أن يكون تقياً وأن يكون من دأبه الخير والعدل وأن يرفض بِكُلّ إصرار الاستسلام أمام الشر والظلم ولا بدّ أن يتسلح بإرادة قوية ومصمِّمة على فعل الحق. . ولا بدّ أن ينطلق من قناعة سليمة بشأن ما يراه الدين الذي نشأ عليه وأن يتمسك كلّ التمسك بالشمائل الفاضلة التي يدعو إليها دينه(٤٩).

ومع ذلك يقول روزنتال إن ثمة أرضية مشتركة في مجال الفلسفة السياسية بين الوحي والفلسفة، حيث المحور هو القانون:

هذا يعني أن دراسة كُتب **الجمهورية** و**القوانين** و**أخلاقيات نيقوماخوس** أفضت بالفلاسفة المسلمين إلى مزيد من استيعاب الطابع السياسي الذي تنطوي عليه شريعة الإسلام. ومن ثمّ أصبح الوحي بالنسبة إليهم، لا مجرد بثّ العقائد والقناعات الصحيحة بقدر ما أصبح حواراً بين رب يمثل الحب والعدل والرحمة وإنسان خلقه الرب على صورته، كما أصبح أولاً وقبل كلّ شيء قانوناً صحيحاً كلّ الصحة ومُلزماً للإنسان الذي ينبغي أن يعيش في مجتمع وأن يتوافر له تنظيم سياسي في إطار دولة بحيث يحقق ذاته. وباختصار هذا هو قانون الدولة المُثلى. ويتفق الفلاسفة اليونانيون والمسلمون على أنه بغير هذا القانون لا تقوم الدولة وأن الانحراف عن الطريق القويم عامل مدمِّر لمثل هذه الدولة. وفي ظلّ الدولة التي تقوم على أساس الشريعة، فمن شأن هذه الانحرافات أن تفضي إلى الخطأ والكفر والانشقاق بما يؤدي إلى أن تتفكك أواصر الدولة وتؤول إلى انهيارها(٥٠).

تشكِّل المعاني السابقة جزءاً من الخلفية التي ينبغي على أساسها فهم سياسة الفارابي وتأملاته بشأن الديمقراطية اليونانية واستجابته إزاءها. إن فكره النظري متجذر في عملية الجدل بين إيمانه كمسلم وبين الفلسفة اليونانية. وشأنه شأن أرسطو، فهو يفهم الإنسان الفرد بوصفه كائناً سياسياً كما يفهم السياسة على أنها «الفن الملكي»(٥١) ولكنه يفترق عن أرسطو وأفلاطون، حيث يوضح مهدي أن الفارابي يرى أن بلوغ السعادة هو غاية العلم الفلسفي(٥٢) من حيث إن علم الفلسفة يبحث في مجالات شتى من بينها العمل الصالح الذي يساعد على السموّ بحياة الناس

---

(٤٩) «The Attainment of Happiness,» in: *Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 48.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٦-١٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٥٢) Ibid., pp. xi-xii.

إلى مراقي الكمال. ومن الطبيعي تماماً بالنسبة إلى الفرد المؤمن ـ وقد كان الفارابي مؤمناً ـ ألا يقتصر أمره على التمييز بين ما يصادفه من السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة، بل عليه أيضاً أن يتمعن بصورة أهم في سعادة الدار الآخرة. ويتفق ذلك مع موقف الفارابي الذي يرى أن سعادة الآخرة هي «الأسمى والأعلى»[٥٣]. مع ذلك تظل النقطة الأساسية هي موقف الفارابي الإيجابي تجاه تحقيق السعادة بوصفه مسعى إنسانياً جوهرياً. وعليه، فإن دراسته في مجال السياسة بوصفها «إجراءات ومسارات في الحياة»[٥٤] تمثل دراسة في أشكال السعادة المتباينة وفي الأُطر التي تكفل السعي إلى تحقيقها أو الاقتراب منها[٥٥]. إلا أن ثمة شرطاً متمثلاً في أن الاجتماع الإنساني هو الشرط الأساسي لتحقيق السعادة، فالفارابي مثل أرسطو، يرى أن الإنسان مدني بالطبع وأن الاجتماع الإنساني يكفل الوصول إلى أقصى درجات السعادة، حيث الدولة هي الموقع المثالي للاجتماع الإنساني. وعليه فإن الفارابي، كما يبيِّن روزنتال يرى أن «الأفراد الذين يعيشون في عزلة إنما يتخلون عن فرصة السعادة الحقيقية التي لا سبيل إلى تحقيقها سوى بأن يكونوا مواطنين[٥٦] ينهضون بواجباتهم بمقتضى هذه الصفة»[٥٧]. وبنفس المقياس يرى الفارابي أن الانحلال يدب في بنية الذين «يتخلون عن المجتمع السياسي»[٥٨].

وإذا ما كانت الدولة هي الموقع الأمثل عند الفارابي لتحصيل السعادة، فما هي الدولة المثالية إذاً؟ هذه الدولة المثالية عند الفارابي يمكن تحليلها على أساس الدعوى ونقيض الدعوى والجدل بينهما، فالدعوى هي بالضبط المدينة اليونانية التي تمثِّل نقطة الانطلاق عند الفارابي وهي الأساس الذي يبني عليه طروحاته السياسية بشأن مختلف أشكال المجتمعات أو الكيانات السياسية وهذه المدينة هي مدينته، وهي الركيزة الإغريقية ـ الهيلينية التي ورثها عن أساتذته وبخاصة أرسطو وأفلاطون. والمدينة اليونانية تمثِّل الوسط الحاضن للديمقراطية ومن ثمّ يتمثل مفهوم الفارابي للمدينة الجماعية (الديمقراطية) في ما يلي[٥٩]:

---

(٥٣) انظر: «The Attainment of Happiness,» p. 13.

(٥٤) Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*, p. 119.

(٥٥) انظر: «The Attainment of Happiness,» p. 14.

(٥٦) عبده الحلو، **الفارابي: المعلم الثاني** (بيروت: بيت الحكمة، ١٩٨٠)، ص ٧٤.

(٥٧) Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*, p. 138.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٥٩) المدينة الجماعية يُنظَر إليها بشكل عام (عند مهدي وروزنتال وغيرهم مثلاً) على أنها تتوافق مع الديمقراطية في المدينة اليونانية. بيد أن هناك باحثاً عربياً يتحدى في ما يبدو هذه الفكرة المسلَّم بها. انظر: عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦) ص ٧٣.

المدينة الديمقراطية هي تلك التي ينعم فيها المواطنون بالحرية من دون قيود ويترَكون وشأنهم ليفعلوا ما يروق لهم. مواطنوها متساوون وقوانينها تنص على ألا يكون هناك أي فرد يفضل أي فرد آخر. . وليس لأحد أن يطالب بسلطة إلا عندما يبذل قصاراه لتعزيز حرية المواطنين. . والذين يحكمون المدينة يتولون أمرها بمقتضى إرادة المحكومين كما إنَّ هؤلاء الحكام يتبعون رغبات المحكومين[٦٠]. الفارابي يعمل في آن معاً على مدح وذم المدينة الجماعية، فهو يمدح وينقد قيامها متبعاً في ذلك نزعته الإسلامية ومن ثمّ يثني على الحرية القانونية والمساواة بين مواطنيها، وربما يرى الفارابي في ذلك ما يتوازى مع مفاهيم الإسلام في المساواة وفي تحرير الرق وفي اللاإكراه في الدين وكلها ترتبط بالحرية. ويجدر هنا القول إن قراءة الفكر السياسي عند الفارابي تحتاج إلى قراءة متوازية في الوسط السياسي لهذا الفكر الذي كان متزامناً مع بداية انهيار العصر العباسي وتفاقم الاستبداد في خمسينيات القرن العاشر. ويلاحظ بنعبد العالي أن إصلاح الخلافة يلقي بظلاله على الفكر السياسي عند الفارابي وهي ملاحظة سليمة[٦١]. وعندما سلط الأضواء على قيم الحرية والمساواة ربما قصد بذلك توضيح خطورة الطبقة التي يزداد فيها طابع العسكرة لحكام بغداد التي كانت حاضرة الخلافة، فضلاً عن توضيح عمومية فكرة الحرية والمساواة حتّى في المدينة اليونانية الفاضلة التي لا تدين بالإسلام. ويتمثل أفضل طروحات موافقة الفارابي على المدينة الديمقراطية في ما قصد إليه من تمييز المدينة الجماعية عن جميع المدن الجاهلة ووصفها بأنها «أكرم المدن وأسعدها»[٦٢].

وهو ما يجعله يمعن في تمييزها بوصفها ظاهرة فريدة ويمطرها بثناء خاص باعتبار أن هذه المدينة وحدها، فضلاً عن «المدينة الضرورية»[٦٣] تشكِّل الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه المدينة الفاضلة[٦٤] وفي هذا الوسط بالذات يمكن أن ينشأ الحكام الفاضلون[٦٥].

مع هذا كلّه، يجد الفارابي قصوراً في المدينة الجماعية، فهو يصنفها ضمن فئة

---

(٦٠) انظر الفارابي، في: Muhsin Mahdi, «Al-Farabi: The Political Regime,» in: Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Agora Editions ([New York]: Free Press of Glencoe, [1963]), p. 50.

(٦١) بنعبد العالي، المصدر نفسه، ص ٦٢ و٧٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٦٣) المدينة الضرورية مترجمة على أنها تلك التي تفرضها الضرورة عند روزنتال أو التي لا يمكن الاستغناء عنها عند مهدي.

(٦٤) Mahdi, «Al-Farabi: The Political Regime,» pp. 51-52.

(٦٥) Lerner and Mahdi, eds., Ibid., pp. 51.

المدن الجاهلة[٦٦] بمعنى نقيض مدينته الفاضلة، وبالرغم من أنها الأقل قصوراً في فئة القصور، فإن المدينة الجماعية ما زالت جاهلة وهنا يمكن بسهولة إساءة فهم الفارابي على أنه منغلق على قومه وبخاصة إذا ما نظرنا إلى الجاهلية من حيث علاقتها بالإسلام أي جاهلية الشرك. لكن تحفظات الفارابي ليست بالأمر الفريد، ذلك لأن أفلاطون وغيره من الفلاسفة الإغريق كان لديهم بدورهم تحفظاتهم بشأن الديمقراطية. وفي واقع الأمر لم يكفّ الناس عن الحط من شأن الديمقراطية إلا في مراحل قريبة نسبياً. والمنظور الإسلامي يبرز في هذا المجال باعتبار أن المعيار الذي يستخدمه الفارابي هو الفضيلة من عدمها والكمال وعكسه وما هو أقرب أو أبعد عن السعادة الحقيقية. ومن هنا يسوق كلّ من روزنتال وبنعبد العالي احتمال أن في استخدام الفارابي كلمة جاهلية ما يردد أصداء إسلامية[٦٧] وهذا الرفض من جانبه للمدينة الجماعية يمكن أن يعزى إلى ثلاثة أسباب رئيسيّة: **أولها** طابعها المادي الأرضي والحسي الذي يتناقض مع روحانية الإسلام فضلاً عن أسلوب الزهد في حياة الفارابي نفسه. وكما في سائر المدن الجاهلة، يهدف الحكم الديمقراطي في المدينة إلى «العمل على إشباع الضروريات الأساسية»[٦٨] بما في ذلك رغبات السيطرة والحرية. وما يمكن أن نفترضه هو كراهية الفارابي لذلك النوع من الحرية المادية التي تتعارض مع السعادة الحقيقية، فالذين يتمتعون بمزيد من الحرية المادية هم القادرون على شراء السلطة والجاه:

. . مقاليد الحكم يمكن بالفعل شراؤها بثمن ما ولا سيما شراء مناصب السلطة في المدينة الديمقراطية. . وعليه فعندما يتمكن فرد ما من أن يشغل منصباً فما ذلك إلا لأن المواطنين منحوه هذا المنصب أو أنهم تلقوا منه أموالاً أو شيئاً ما في المقابل[٦٩].

ومرة أخرى يجادل بنعبد العالي في أن الفكر السياسي للفارابي ربما يكون تعليقاً غير مباشر على دولة الفساد التي شهدتها الخلافة العباسية في لحظات الانهيار. وهذا التعليق له وجاهته أيضاً، فالطبقة الحاكمة الجديدة غير العربية وهي الطبقة العسكرية التركية كانت تشتري مناصبها حرفياً من خلال إقطاع مساحات شاسعة من الأراضي من أجل تأمين الحكام العباسيين المستضعفين[٧٠]. وعليه، فإن تعليق الفارابي في هذا

---

(٦٦) انظر: الحلو، **الفارابي: المعلم الثاني**، ص ١٠١ ـ ١٠٥، وبنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٦٧) بنعبد العالي، المصدر نفسه، ص ٦٣، و Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*, p. 135.

(٦٨) Mahdi, «Al-Farabi: The Political Regime,» and Umar, «Farabi and Greek Political Philosophy,» p. 186.

(٦٩) Mahdi, Ibid., p. 51.

(٧٠) بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، ص ٣٩ ـ ٤١.

السياق على المدينة الجماعية سلاح ذو حدين. و**ثاني** الأسباب هو أن المدينة الجماعية بحكم إبعادها أهل العلم والفضل ربما تكون قد أساءت إلى الفارابي الذي كان ينظر بعين التوقير إلى أنداده من المفكرين فضلاً عن انطلاقه من الإيمان الإسلامي بالعلماء باعتبارهم من أولي الأمر. وعليه، فالفارابي يعبِّر عن أسفه قائلاً:

. . أما عن أهل الفضل بحق، وهم الذين إذا ما تولوا مقاليد الحكم، فمن شأنهم أن يحددوا المسار ويقودوا المسير نحو بلوغ السعادة إلا أنهم لا يُختار من بينهم حاكم. وإذا ما حكمهم بالصدفة، فسرعان ما يجد نفسه أما مخلوعاً أو مقتولاً أو في موقع يفتقر إلى الاستقرار ويواجه فيه صنوف التحديات(٧١). ويمكن أن نفهم هذا من واقع تعبير الفارابي عن استيائه إزاء ما تعرضت له الأسرة العباسية من استضعاف وهوان فضلاً عن أنه انتقاد موجَّه إلى ظاهرة التفويض بالحكم في الخلافة العباسية. أما **ثالث** الأسباب، فيتعلق بالتنوع في المدينة الجماعية والمصالح المتعارضة التي ربما تُمثل للفارابي انحرافاً عن المفهوم الإسلامي للتوحيد وكذلك مفهوم الأمة الواحدة. ذلك لأنه يبدو وكأنه ينظر باستهانة إلى مواطني الدولة الديمقراطية لأن «أعينهم ترى في الحاكم الفاضل ذلك القادر على أن يصدر أحكامه الرشيدة وأن يعمل جاهداً بحيث يتيح لهم تحقيق رغباتهم ونوازعهم المختلفة المتنوعة»(٧٢). وهذه النظرة المستعلية إلى حدٍ ما على المدينة الديمقراطية بالنسبة إلى التشكك في الرغبات والنوازع تتناقض إلى حدٍ ما مع نهجه الوظيفي في رسم معالم المدينة الفاضلة، حيث يطرح رأياً إزاء مجتمع تربطه مصلحة مشتركة.

أما الدول التي تتناقض مع مدينة الفارابي الفاضلة، فتشمل مدينة الكرامة (الشرفاء) ومدينة الخسة (الأثرياء) ومدينة التغلُّب (الطغيان)(٧٣). ويتصل بهذا التحليل معارضة الفارابي للطغيان والاستبداد، وقد دأب على تسليط الضوء على عناصر السيطرة والهيمنة والقسر والإخضاع بوصفها الوسائل التي تتبَّع في دول التغلب وعلى أيادي المستبدين الذين يصفهم بأنهم «أعداء البشر»(٧٤) وهو ما يتضح بجلاء من واقع إيمان الفارابي العميق بالكرامة الإنسانية. وعنده، فالطغيان له جانبان(٧٥): جانب محلي يشمل التعسف في استعمال السلطة والتعديات على

---

(٧١) Mahdi, Ibid., p. 51.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل بشأن مختلف أنواع المدن الجاهلة، انظر: الحلو، **الفارابي: المعلم الثاني**، ص ٦٥ ـ ٧٢، وقمير، **فلاسفة العرب: الفارابي**، ص ٧٦ ـ ٨٦.

(٧٤) Mahdi, Ibid., p. 47.

(٧٥) انظر: Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*, p. 136.

العدالة، وجانب خارجي يماثل ما نعرفه اليوم من الاستعمار والهيمنة. وهو يبدو واعياً إزاء أن الطغيان من المرجح أن ينجم عن الحكام العسكريين، ومن ثمّ، فطبقاً لما يقوله بنعبد العالي يتجاوز الفارابي هؤلاء الذين يتولون مواقع عسكرية في مدينته الفاضلة(٧٦)، وفضلاً عن ذلك فهو لا يورد ضمن طروحاته أي خصائص عسكرية ضمن المتطلبات الأساسية الواجب توافرها في الرئيس الأول بالمدينة الفاضلة، ذلك لأن الخصائص العسكرية تُعد أدنى مرتبة عن خصائص الدرس والمعرفة والتأمل والبحث عن الحقيقة والعدالة والكرامة والبلاغة. على أنه يورد في أخر القائمة شرطاً عسكرياً واحداً من بين ست شمائل يتحلى بها الحاكم الثاني وهو ما يدلّ على معارضة الفارابي للطابع العسكري المتزايد الذي اتسمت به مرحلة حكم العباسيين في حال تدهورها وذلك افتراض سليم إلى حدّ كبير.

دولة الفارابي الفاضلة تمثل عملية جدلية أو بصورة أدق عملية ترمي إلى حل هذه الجدلية: فهي المثالية وهي تقترب من المستوى الإلهي، وهي مدينة الكمال بوصفه صفة إسلامية يختص بها الله سبحانه ولكنها تتوافر في المدينة الفاضلة. وفي هذا الجدل فإن **أسلمة** الاستعارات اليونانية ـ الهيلينية تتضح جنباً إلى جنب مع **أغرقة** التعاليم الإسلامية. والفارابي الذي يتوقع الكمال من البشر الفانين ضمن مدينة فاضلة على الأرض يبدو وكأنه يقترب من حافة الإشراك لأن من البديهيات الإسلامية أن الكمال لله وحده. ومفهوم الفارابي عن الكمال البشري يوضح علاقة جدلية بين المنطلقات الهيلينية والإسلامية فضلاً عن أن المفهوم القرآني للقوم الصالحين يتفق مع فكرة الفارابي عن الأخذ بأسباب الفضيلة في حين أن مفهوم الكمال الإنساني يبدو وكأنه ينبثق عن التأثير الأفلاطوني الذي تعرَّضت له فلسفة الفارابي شخصياً.

لقد أدرك الفارابي أهمية السياسة خلال بحث الفيلسوف عن الحقيقة التي تحيط بالله سبحانه وتعالى وبالكون وبالواقع وبالإنسان، فالفلسفة تهدف إلى إدراك طبيعة الخالق، والفيلسوف لا بُدَّ أن يسعى جاهداً لكي يصبح في تصرفاته أقرب إلى الله بقدر ما يستطيع البشر. وبالنسبة إلى الإنسان، فإن الطريق إلى هذه الغاية يتمثل أولاً في الارتقاء بنفسه ومن ثمّ الارتقاء بالآخرين سواء في بيته أو في الدولة التي يعيش فيها(٧٧).

كما يدرك الفارابي استحالة تحقيق الفضائل الأفلاطونية الإثنتي عشرة (الجسمانية والروحية والفكرية) التي يتحلى بها الحاكم الأول بحيث تجتمع كلها في

---

(٧٦) بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، ص ٤١.

(٧٧) Rosenthal, Ibid., p. 122.

كائن بشري واحد(٧٨) وربما يدرك الفارابي أيضاً ضعف الحكم الذي يقوم عليه رجل واحد ومن ثمّ يبدو، على نحو ما يوضح الحلو، وكأنه يدعو إلى شكل من القيادة الجماعية أو «الحكم من خلال مجالس» في إطار الرياسة الثالثة(٧٩) ويمكن تفسير ذلك على أنه شكل من أشكال المؤسسات المتوائمة في المدن الديمقراطية الفاضلة. ويشدد الفارابي على فضائل حبّ العدل وبغض الظلم كما يشدد على الحس المجتمعي القوي وعلى التعاون من أجل الخير المشترك باعتبار أن هذا كلّه هو السعادة الحقيقية. ومدينة الفارابي الفاضلة تتسم **أولاً** بأنها متراتبة «سيكون ثمة مستويات ومراتب»(٨٠). ولكنها **ثانياً** متكاملة «وظيفة حاكم المدينة. . . تتمثل في إدارة المدن بطريقة تجعل أجزاء المدينة متواصلة ومتوائمة مع بعضها البعض [شأن الجسم البشري]»(٨١). **ثالثاً**، فهي مدينة تأخذ بالتحضر والمشاركة حيث «المواطنون. . . يتعاونون على إزالة الشرور واكتساب الخيرات» (٨٢) وحيث «الحاكم الأعلى [يستطيع] حث المواطنين [على أن ينشطوا] بشأن قضايا بعينها(٨٣). **رابعاً**، فهي مدينة عالمية شاملة «بحيث يمكن أن تشكِّل هذه المدن عدداً من الأمم المختلفة الفاضلة والمدن الفاضلة التي تتباين عقائدها الدينية حتّى بالرغم من أنها تتوخى تحقيق نفس النمط من السعادة، فما الدين إلا ما طُبع من هذه الأشياء أو من هذه الصور منقوشاً على صفحة الروح»(٨٤).

ولا يهم في هذا السياق ما إذا كانت توفيقية الفارابي شاهداً على صعوبة المواءمة بين طابع البحث والتحقيق في الفلسفة وبين طابع الغيب والخيال في الدين. والمهم في هذا السياق هو أن تراث النزعة التوفيقية يأتي من عصر الفكر العربي الإسلامي منذ العصور الوسطى على يدّ أمثال الفارابي ليصل إلى أجيال لاحقة من المثقفين ومن ممارسي السياسة على نحو ما سوف يرد بيانه في ما يلي: فالمحاولات الحديثة إزاء

---

(٧٨) الحاكم الأول لا بُدَّ على سبيل المثال أن يكون سليم البنية، قوي الأعضاء، مدرك، جيد الفهم والتصور، قوي الذاكرة، كبير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محباً للعلم والاستفادة متحلياً بالصدق والأمانة، نصيراً للعدالة، عظيم الإرادة ماضي العزيمة، قانعاً، متجنباً للذات الجسمية. انظر: الحلو، **الفارابي: المعلم الثاني**، ص ٥٢ ـ ٦٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٨٠) Mahdi, «Al-Farabi: The Political Regime,» p. 81.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٠. التأكيد هنا (شأن الجسد البشري) يمثل مفهوماً فارابياً مستخدماً في المدينة الفاضلة.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

التوفيقية كانت تنشد الوصول إلى نهاية سعيدة. وفي كلتا الحالتين كان التماس التوفيق بين الجوانب المختلفة، حيث المنشود هو تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية أمراً ينبع من سكوت الإسلام عن نموذج الكيان السياسي المنشود، فلا القرآن ولا السُنّة يسهبان في طرح نموذج للدولة المنشودة، وفي إطار المحاولات التوفيقية القديمة أو الأحدث عهداً تكمن الصعوبة في رسم معالم كيان سياسي يتفق مع التراث العربي الإسلامي وكذلك مع قيم هذا التراث وهويته ولكنه يتحلى بالشجاعة التي تتيح له الإفادة من التراث الغربي للفلسفة السياسية والممارسة الواقعية بحيث يشكّل نسقاً أخلاقياً للحكم بما يوصل إلى تحقيق الخير البشري والإسلامي على السواء.

ثالثاً: النهضويون: إصلاح بغير ديمقراطية

يبدو أن المواءمة تمثّل الخيط المشترك الذي يسري من عصر الفارابي إلى نهضويين محدثين[٨٥] من أمثال الطهطاوي وخير الدين والكواكبي. وعلى غرار الفارابي كانوا يسعون بدرجات متفاوتة إلى المواءمة بين العقل والوحي وبذلك كانوا يجدون أنفسهم موزعين بين التقليد والتجديد أو بين الأصالة والحداثة أو بين الإصلاح والديمقراطية. وتقودهم قناعتهم الإسلامية العميقة إلى التوجه نحو بعض المؤسسات الأوروبية وكأنما يخلعون عليها كسوة إسلامية، وكانت النتيجة هي الإصلاح ضمن حدود الإسلام. وبينما تبدو نزعتهم للإصلاح وكأنها ترفض التحوُّل الديمقراطي بالجملة ـ بالرغم من أنها فكرت فيه في المحل الأول ـ إلا أنها تعكس جاذبية المؤسسات الديمقراطية الأوروبية بالنسبة إليهم. الإصلاح هو الجامع المشترك بين هؤلاء الإصلاحيين الثلاثة، حيث يبدون وكأنهم انطلقوا من واقع الخطر الذي يحدق بدار الإسلام من دار الحرب. وهذا الخطر لم يكن أقل من تخلف المسلمين أنفسهم وخاصة بالمقارنة بتقدّم عالم المسيحية، ومن ثمّ فقد كان دافعهم هو ولاؤهم الأساسي لعقائدهم وأوطانهم. والطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) لا يترك شكاً في أن ولاءه الأول إنما يكمن إزاء وطنه في مصر. ويأتي كتابه **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**[٨٦] ليمثل بياناً (مانفيستو) إصلاحياً بالنسبة إلى مصر بالرغم من أنه ربما يكون قد أدرك كذلك أن إصلاح مصر بوصفها قلب الوطن العربي سوف يفيض

---

(٨٥) للإطلاع على مقالات جيدة بشأن أعلام النهضة (الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والتونسي وأرسلان). انظر: العدد الخاص من **المنطلق**، العدد ٥٨ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩).

(٨٦) ترجمها حوراني، في: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, p. 72.

فيما ترجمها الحصري على أنها «برامج أو مسارات أمام عقول المصريين إلى مباهج الآداب المعاصرة». انظر: Al-Husry, *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought*, p. 23.

بخيراته وآثاره في سائر الأجزاء. أما الإصلاح عند خير الدين (١٨١٠ ـ ١٨٨٩)[٨٧] وهو عضو شديد الإخلاص في طبقة المماليك الحاكمة الوافدة إلى ولاية تونس العثمانية، فقد وضع نصب عينيه معاناة المجال العثماني وكذلك تونس القرن التاسع عشر. ويرى براون أن الولاء الأسمى لخير الدين كان متوجهاً نحو الطبقة الحاكمة والخادمة للدولة العثمانية»[٨٨] أما الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) فقد كان معادياً للعثمانيين وكذلك للجامعة الإسلامية ولو بصورة نسبية.

ولكن الأهم أن الكواكبي كان داعية للقومية العربية. وكتابه **طبائع الاستبداد**[٨٩] يتوجه إلى الشرق بصورة عامة وإلى العرب بصورة خاصة. وفي مقدمة كتابه يناشد الكواكبي الكتاب السياسيين العرب أن يعملوا على تنوير إخوانهم المشرقيين ولا سيما العرب بشأن تلك المسائل التي لا يعرفون عنها شيئاً[٩٠]. أما في كتابه **أم القرى**[٩١] فهو يعبر عن الكرامة العربية ويعزو عدداً من الشمائل والقيم للعرب وإلى سكان شبه الجزيرة العربية، حيث أُسند إليهم الدور ليكونوا الحماة الطبيعيين لعقيدة الإسلام، مؤكّداً كذلك أهمية اللغة العربية بالنسبة إلى جميع المسلمين[٩٢]. هنا نجد الإصلاح بغير ديمقراطية على نحو ما يدعو إليه المصلحون الثلاثة وهذا لا يمكن أن يفهم بغير نظرٍ إلى طبيعة ما ينادون به من إصلاح، حيثُ إنَّ أبعاد الدين والسياسة بالذات تدعو إلى اهتمام خاص.

---

(٨٧) في واقع الأمر ليس هناك اتفاق على تاريخ ميلاد خير الدين ولا شكّ في أن تاريخ ١٨١٠ هو مجرد احتمال وهو الأكثر شيوعاً في الكتابات كما عند حوراني. ولمزيد من التفاصيل بشأن هذه النقطة، انظر: *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, a translation of the introd. to *the Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries* by Khayr al-Din al-Tunisi, translated from the original Arabic with introd. and notes by Leon Carl Brown, Harvard Middle Eastern Monographs; 16 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), p. 29, esp. footnote no. (31).

وقد توفي خير الدين في القسطنطينية عام ١٨٨٩ ونحن نفترض أن تاريخ ١٨٩٩ الوارد عند الحصري هو خطأ مطبعي. انظر: Al-Husry, Ibid., p. 36.

(٨٨) وبرغم ما يلاحظه براون من أنه لم يكن ثمة فرد في تونس في القرن التاسع عشر من يعمل جاهداً لدعم حكومة تونس ومجتمعها، انظر: *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 35.

(٨٩) Al-Husry, Ibid.

(٩٠) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، بمقدمة بقلم أسعد السحمراني (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٦)، ص ٢٨.

(٩١) وتلك ترجمة معتمدة أخرى من كتاب الحصري.

(٩٢) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى** (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢)، القرار رقم (٦)، ص ٢١٧ ـ ٢٢٢.

١ ـ الدين

الفكر الذي كان يصدر عنه المصلحون الثلاثة ينطلق من عقيدة الإسلام، فالثلاثة تلقوا تعليماً إسلامياً أساسياً. والطهطاوي يتميز بالذات باعتباره خريجاً من جامعة الأزهر، بل كان إماماً يقود الصلوات بحكم المهنة، لكن كان الإسلام بالنسبة إلى الثلاثة ديناً ودنيا على السواء. ويتفق هذا مع الاعتقاد بأن الإسلام لا بدّ وأنه كان يعني إجابة عن هدف التماس السعادة في الدارين. ومن ثمّ، وفيما كان كلّ من الطهطاوي وخير الدين يسلِّم بتفوق فرنسا المسيحية ويعرب عن الإعجاب إزاء تقدّم الأوروبيين إلا أنه لا سبيل للقول إطلاقاً إنهما كانا يعادلان التفوق الأوروبي بتفوق المسيحية على الإسلام. والطهطاوي في كتابه عن رحلته الباريسية **تخليص الإبريز إلى تلخيص باريس**[٩٣] يستوحي الدين وينحو باللائمة على الفرنسيين لأنهم مسيحيون بالاسم فقط[٩٤]، بل إنّه يصف فرنسا بأنها ديار الكفر[٩٥] وهي مثل سواها من سائر بلاد الإفرنج حافلة بالرذيلة والبدع والانحرافات[٩٦] فضلاً عن أن الطهطاوي لا ينظر نظرة توقير عال إلى القساوسة وسُبُل حياتهم فهو في موضع من الكتاب يتحدث عن فسقهم[٩٧].

لكن الطهطاوي يثني على أهل باريس بفضل «إذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم في الغويصات» وهو يفصل بين هذه الشمائل وبين المسيحية ذاتها ويبدو أن دليله على ذلك يتمثل في جهل القبط (إشارة إلى المسيحيين في مصر)[٩٨]. وكون المسيحية على نحو ما يدعي الطهطاوي وخير الدين لا علاقة لها بتقدّم الأوروبيين[٩٩] أمر مثير للاهتمام بالتأكيد. والسؤال هو: هل يتْبع ذلك أن الدين لا يسهم بشيء على الإطلاق في التقدّم الدنيوي؟ إذا كان السؤال بالإيجاب، فهل يمكن توقع أن يؤدي الإسلام دوراً في تبديد الشقاء المادي الذي تكابده الأمة؟ لا نجد أن أياً منهما قد تدبر هذا السؤال بصورة منهجية وإن كانا يدعوان بالفعل إلى عدد من الإصلاحات التي يمثل الدين منطلقاً لها. وعليه، فهما لا ينظران إلى الإسلام فقط على أنه سبيل

---

(٩٣) ترجمها الحصري على أنها استخلاص الذهب من استعراض باريس.

(٩٤) «عن ديانة أهل باريس،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس** (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١)، ص ٣٤ و١٨٥ ـ ١٨٧.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٩٩) *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 38.

الإصلاح، بل على أن الإصلاح الذي ينشدانه يبرر إصلاح الإسلام ذاته. ومن هذا المنظور، فلا يمكن أن يفصل جانب التنظيم الاجتماعي الذي يقتضي التدبير بمعنى إدارة شؤون الحكم عن الدين نفسه.

وفي فكر الكواكبي يظل الإسلام متصلاً بجميع جوانب الحياة. وفي كتابه **أم القرى** يشدّد الكواكبي على الدين ضمن أمور أخرى بوصفه من الأسباب الجذرية لتدهور الإسلام[١٠٠] وكتاب **طبائع الاستبداد** لا يرى في غير الإسلام منقذاً للأمة ولا حلاً لمشاكلها. ولكن الكتاب الأول يهاجم كثيراً من تلك الممارسات الكافرة و/أو المشركة[١٠١] التي جعلت من هموم المصلحين المحدثين مثل محمد عبده والأفغاني أن يشمروا عن ساعد الجد للقضاء عليها من أجل تنقية الحياة الإسلامية وتجديدها وتفعيلها. ومن ثمّ، فالكتاب يمثل بياناً بصورة أو بأخرى بشأن النزعة الإصلاحية عند الكواكبي على أساس الخطوط السَلَفية[١٠٢].

أما الكتاب الثاني، فهو يهاجم العلمانيين بصورة عامة ويتصدى للذين يهاجمون عقيدة الإسلام بصورة خاصة[١٠٣] ويرفض التصور الغربي بأن «جميع أشكال الاستبداد السياسي إنما تنبع من الاستبداد الديني»[١٠٤]. ويرفض أن يكون مثل هذا التصور منطبقاً على الإسلام، ويجادل بتأكيد أن الإصلاح الديني هو السبيل إلى الإصلاح السياسي، مدللاً على ذلك من واقع عملية الإصلاح البروتستانتي[١٠٥]. ومن ثمّ، فهو يختار الإصلاح الديني غايةً في حدّ ذاتها ووسيلةً للإصلاح السياسي[١٠٦] وخير الدين مثلاً يربط المكانة التي كانت عليها الأمة في الماضي عندما بلغت ذروة الثروة والمنعة وبين تمسكها بالنهج القويم للإسلام[١٠٧]. وبالنسبة إلى الرجلين، فإن الاختلاف الديني لا ينبغي أن يقف عقبة بوجه التعلم من غير المسلمين، فالإسلام الذي يبشران به غني بعقيدته وتراثه، حافل بالإجابات البناءة والحلول الناجعة للمسائل الدنيوية وليس هو إسلام الدراويش أو الجهلة من طائفة

---

(١٠٠) انظر مثلاً الأسباب الدينية لفتور الأمة، في: الكواكبي، **أم القرى**، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.

(١٠١) مثل الصوفية والمقابرية والدراويش والقادرية. انظر مثلاً وقائع الاجتماع العربي، في: المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ١٠٤ و١٥٩.

(١٠٢) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(١٠٣) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٣٥-٤٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٠٦) المصدر نفسه.

(١٠٧) *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 97.

«العلماء» التي تشدّ الأمة إلى الوراء بدلاً من أن تتبع خطاها إلى الأمام[١٠٨].

٢ ـ السياسة

مما لا يدعو إلى الدهشة أن المصلحين الثلاثة جميعاً كانوا معنيين بأمر السياسة قدر عنايتهم بأمر الدين[١٠٩] وكان الحكم الرشيد هو محور الإصلاح السياسي الذي نادى به ثلاثتهم باعتبار أن الحكم الرشيد لا بدّ وأن يتفق مع الشريعة ثمّ يؤدي إلى تحقيق المصلحة وإلى أن يسود العدل. وفي واقع الأمر لا يوجد فصل واضح بين هذه الأهداف والمبادئ، فالشريعة نفسها يجري طرحها بوصفها المصلحة فضلاً عن كونها العدل ذاته، فلا عدل خارج نطاق الشريعة. ويطرح الطهطاوي أفكاره هذه عندما يوازن بين الحرية عند الفرنسيين وبين العدل والإنصاف عند المسلمين[١١٠] ولكن مفهوم الحكم الرشيد الذي يقترحه كلّ من هؤلاء الرجال الثلاثة في مشروعه السياسي يختلف عن مفهوم الديمقراطية الغربية حتّى ولو تأثر بما ينطوي عليه المفهوم

(١٠٨) ينظر الطهطاوي إلى العلم والتعلم من الغرب لا على أساس إعادة التعلم التي سبق أن مارسها الفرنجة في الماضي عن المسلمين ولكن على أساس أن العلم فريضة إسلامية. وهو يسوق في هذا الصدد قول الرسول عليه الصلاة والسلام «أطلبوا العلم ولو في الصين». انظر: الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس**، ص ١٧-٢٢.

ويؤيد خير الدين موقف الطهطاوي كما يلاحظ أن كل صنوف التعلم من غير المسلمين لا تتناقض مع الشريعة بل تفيد الأمة وذلك أمر مباح من جانب كثير من أكابر علماء الإسلام ومنهم مثلاً الغزالي والشيخ محمد ابن عابدين الحنفي التونسي. انظر: *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, pp. 47-81.

كما يشارك الكواكبي مع كلا المصلحين السابقين هذا الحض على ابتغاء التعلم من الأكثر تقدّماً وبرغم أن الكواكبي يهاجم التفرنج، فهو يرى قيمة في صحافة الغرب وفي الممارسات المؤسسية والتنظيمية للغرب. انظر: الكواكبي، **أم القرى**، ص ٦٢ ـ ٦٤ و١٨٤ ـ ١٨٦.

(١٠٩) خلال وجوده في باريس كان الطهطاوي شاهداً على ثورة ١٨٣٠ مما أتاح له معرفة النظم السياسية والإدارية والقانونية في فرنسا فضلاً عن ارتباط حياته المهنية ذاتها بتغير الحكام ما بين صعود ونحوس، فعلى سبيل المثال قرر عباس الأول بصورة أو بأخرى نفي الطهطاوي إلى الخرطوم بالسودان ليكون ناظر مدرسة على مدار أربع سنوات (١٨٥٠ ـ ١٨٥٤) وكان هذا تنزيلاً لرتبة الطهطاوي شخصياً. أما خير الدين فقد خدم في سلك عدة مناصب وزارية مختلفة وأصبح رئيساً للوزراء بين عام ١٨٧٣ إلى ١٨٧٧ في إيالة تونس ثم أصبح صدراً أعظم على مدى سنة أو أكثر في الإمبراطورية العثمانية عام ١٨٨٧. لكن حياته المهنية بدورها كانت معرَّضة للتقلب حسب أهواء رؤسائه من الحكام المستبدين وفي ضوء ما تمّ تدبيره بحقه من مكائد السراي. الكواكبي من جانبه لم يكن وثيق الصلة بحكام عصره وخاصة العثمانيين والحميديين الذين وجه إليهم سهام انتقاده وأدى ذلك إلى أنه عانى مشاق السجن والرقابة. وفي مقدمة **طبائع الاستبداد** يذكر السحمراني ما تعرض له الكواكبي من إغلاق صحيفتيه **الشهباء** في عام ١٨٧٨ و**الاعتدال** في عام ١٨٧٩ كما يذكر الاضطهاد الذي تعرض له الكواكبي سواء من جراء عدائه لعارف باشا فضلاً عن «رجل الترك» أبو الهدى الصيادي، انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ١٩ ـ ٢٢.

(١١٠) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

الغربي من إقامة العدل والفصل بين السلطات وحريات الصحافة والاجتماع والتنظيم، كما إنَّ بعض الأفكار التي يعتنقها هؤلاء المصلحون بشأن الحكم الصالح تحتاج إلى أن تُطرَح بإيجاز في هذا السياق.

٣ ـ أصول الحكم

الإصلاح الذي يسعى إليه الثلاثة لا يهدف إلى نقل السلطة من المركز إلى المحيط أي من الباشا أو البك إلى الشعب. وفي واقع الأمر يأتي الإصلاح عندهم أقرب ما يكون إلى **الاستبداد العادل** ـ على ما في هذا المصطلح من تناقض بين طرفيه ـ على أن يكون خاضعاً لما يمكن تسميته بأنه الوازع الديني على نحو ما تجسّده الشريعة وينادي به العلماء. من هنا يظل الحاكم هو ولي الأمر[١١١] بما يعني أن سلطته لا بدّ وأن تقابَل بالانقياد والطاعة. وعلى سبيل المثال، فإن الطهطاوي لا يجادل في أوتوقراطية محمد علي نحو ما يمكن أن نتبيَّنه من واقع الثناء الذي يكيله له[١١٢]. وعلى نحو ما يوضح حوراني، فإن الطهطاوي يرى أن ثمة ضرورة للأوتوقراطي الحاكم المستبد كي «يستخدم سلطاته على النحو السليم» من أجل تحقيق الإصلاح[١١٣] ولا يعمد، لا خير الدين ولا الكواكبي، إلى مناقشة **مركزية المركز**، فها هو خير الدين يناقِش أهمية المشورة الوزارية السليمة والمسؤولية الوزارية الواجبة، حيث يلاحظ أنها لا تقتصر فقط على تعزيز سلطة الحاكم من أجل تحقيق المصلحة العامة، بل إنها «تيسِّر الحفاظ على العرش في أسرة الملك»[١١٤].

٤ ـ الشعب

المصلحون الثلاثة يجمعون أيضاً على الاعتراف بوجود هامش معيَّن يضم مصلحة العامة، وعليه، فالمصلحة ظاهرة وباطنة للأمة: ومصلحة الإمبراطورية أو الوطن تبدو بمثابة المبدأ الذي يوجِّه الحكم الرشيد. ومع ذلك، فالناس هم الرعايا (أفضل من مكانة التوابع وأقل من مكانة المواطنين) وفيما يعطون حقوقاً معيَّنة فأنّهم يتحملون أساساً وقبل كلّ شيء واجبات الطاعة والعمل بغير هوادة وأداء «الضرائب»[١١٥]. والطهطاوي يعلي من شأن الفضائل المدنية بين صفوف

(١١١) انظر: Al-Husry, *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought*, p. 25.

(١١٢) انظر مثلاً الخطبة، في: الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٣.

(١١٣) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, p. 73.

(١١٤) *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 86.

(١١٥) رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٣٥٠.

الباريسيين[116] ويربط ذلك أيضاً بالإجراءات التشاورية التي تتم في ساحة مجلس النواب التي لا يراها مختلفة عن الشورى الإسلامية ويرحّب بوجود مجلس من هذا النوع في بلده[117]. وبينما يؤيد خير الدين مبدأ وجود مجلس أعلى إلا أنه «يسكت تماماً عن مسألة الحكومة النيابية»[118]. أما الكواكبي، فيبدو انتقائياً في توزيعه للمسؤولية: «فالمسؤولون عن التدبير هم الحكماء والقادة المخلصون والعلماء بين صفوف الأمة»[119]. ودعوته الحارة إلى التشاور بين الحاكمين وبين أهل الحل والعقد من الرعايا[120] تأتي مثلاً آخر على نزعته النخبوية. وهو يحدِّد هذه النوعية من المشورة بوصفها أمراً جوهرياً لنظامه الإسلامي الذي يستمده من جميع أوجه حياة المسلمين طبقاً لقاعدة الاجتهاد[121] والتي يترجمها إلى ما يسميه الإدارة الديمقراطية. وهو يعرِّف هذا بوصفها الشورى الارستقراطية[122]. على أن التعليم يشكِّل جزءاً من المشاريع التي طرحها المصلحون الثلاثة، وعليه فإذا ما بدوا وكأنهم لا يشدِّدون بالقوة الكافية على دورٍ مشارك للرعية، فربما يرجع ذلك إلى شيوع الأمية في زمانهم. وعليه، فالمشاركة بالنسبة إليهم تشير ولو بطرف خفي إلى الحصول على قسط من التعليم[123].

٥ ـ المتابعات والتوازنات

حدود السلطة بصفة عامة يتم رسمها على أساس المصلحة العامة وهذا هو المعيار الأساسي الذي تقاس على ضوئه ممارسة السلطة. والمصلحة العامة ذاتها تنظمها مفاهيم

---

(١١٦) الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس**، ص ٩١.

(١١٧) يبدو أن الطهطاوي انبهر بالمشورة الفرنسية في مجلس النواب الفرنسي. انظر: الطهطاوي: المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١٣٠ و٢٤١-٢٤٣، و**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ص ٣٢٣.

(١١٨) *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 32.

(١١٩) الكواكبي، **أم القرى**، ص ١٩٢.

(١٢٠) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٤١.

(١٢١) انظر: محمد جمال طحان، «الكواكبي بين الإسلامية والديمقراطية،» **دراسات عربية**، العددان ١٠ ـ ١٢ (آب/ أغسطس ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٣٤ ـ ٥٥.

(١٢٢) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٤٢.

(١٢٣) ينوِّه الطهطاوي بجدوى نصيحة ومشورة التكنوقراط مؤكّداً على أهمية وجود شعب متعلم من أجل الانصياع إلى القوانين التي يفهمها أفراده ومن أجل أن يتوافر بين صفوفه الوعي السياسي ويعمد بطريقة ما إلى أن يطرح هذه الأمور شرطاً من أجل «الحكم الحر أو المفتوح» أما دور خير الدين في إصلاح التعليم بغرض النهضة فهو دور معروف: فقد أنشأ كلية الصادقية على النمط الأوروبي كما إنَّ إصلاحه لجامعة مسجد الزيتونة وافتتاحه عدداً من المكتبات أمر يرتبط وثيقاً بهذا المنحى. من ناحيته يدرك الكواكبي أن تعليم الرجال والنساء هو فرض عين لنهضة العرب والمسلمين. وفي **أم القرى** يحدِّد الجهل على أنه أول الأدواء التي تعانيها الأمة ومن ثمّ يطرح مشروعاً تعليمياً تحت عنوان الموحِّدين. انظر: الكواكبي، **أم القرى**، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

المعروف بمعنى الخير، والمنكَر بمعنى الشر. والمعروف هو كلّ ما كان حلالاً والمنكَر هو كلّ ما كان حراماً. وعليه، فالمصلحة العامة لا بدّ وأن تتفق وهذه القوانين التي أرساها الإسلام كما تستجيب إلى احتياجات عامة المسلمين ومن ثمّ، فلا بُدَّ وأن يقوم على أمرها حكام مسلمون صالحون، وتردّ مفاهيم المعروف والمنكر بصورة باطنة وظاهرة في الفكر السياسي للمصلحين الثلاثة. وبينما يبدو هؤلاء المصلحون وكأنهم يعيدون التعرض للكثير من جوانب الفكر السياسي الإسلامي السلفي، فهم يطبِّقون بالرغم من ذلك منطقاً مستقلاً جديداً وجسوراً في آن معاً ولكن من دون أن يتنكروا للعقيدة في جوهرها. وعلى سبيل المثال، وفيما يؤمنون بولي للأمر عادل وقوي، إلا أنهم لا يعربون عن هذا الإيمان من دون قيد أو شرط، ومن ثمّ فهم يطرحون عدداً من آليات المراقبة والتوازنات المتبادلة، ومن ذلك مثلاً سيادة القانون التي لا يمكن بغيرها إقامة العدل ولا تحقيق الحرية، إضافة إلى مبدأ المساءلة وما يشارك به طائفة العلماء. وجميعهم يربطون سيادة القانون تلك بالشريعة ولكن مفاهيمهم عن الشريعة لا تتمثل في فقه قانوني جامدٍ وثابت ما جعلهم يضفون أهمية على الاجتهاد من أجل أن تصبح الشريعة أداة لتحقيق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة. والثلاثة لا ينظرون إلى الشريعة وكأنها عقبة تقف في طريق النهضة وبخاصة إذا ما كان العلماء يتحلون بالاستنارة بشأن أمور الدنيا وقضايا العصر وإذا ما أمكن العمل على أساس الاجتهاد. وفضلاً عن ذلك فالطهطاوي[(١٢٤)] وكذلك الكواكبي[(١٢٥)] يلتمسان خيراً إضافياً في تنوُّع المذاهب الفقهيّة. وفي ضوء هذا التنوع يمكن للمسلمين التحديثيين أن يرجعوا إلى أي من المذاهب الأربعة لحل ومعالجة ما يثور أمامهم من مشكلات وهذه العملية تُعرَفُ باسم التلفيق على نحو ما يشير إليه الكواكبي[(١٢٦)].

ويتصور المُصلحان أدوراً سياسية فعَّالة للعناصر المستنيرة بين صفوف العلماء لتكون هذه العناصر مصادر للمشورة على الحاكم، بل ويمكن أن تكون من القوى التي تراقب تصرفات الحكام. وحوراني يطرح بحق فكرة أنه عندما يؤكّد الطهطاوي أهمية العلماء فربما يرجع ذلك إلى إدراكه أنهم يشكِّلون الفئة الحاكمة الحقيقية الوحيدة في مصر[(١٢٧)]. أما الكواكبي، فلا ينفك عن توضيح أهمية العرب بوصفهم القيِّمين الطبيعيين على الإسلام. وبالحماس نفسه يدعو خير الدين إلى رابطة تجمع العلماء مع السياسيين. وهذه الرابطة تتوخى الاضطلاع بمهمتين مترابطتين، فهي من ناحية،

---

(١٢٤) الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(١٢٥) الكواكبي، **أم القرى**، ص ١٤٧ ـ ١٥٦.

(١٢٦) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٢٧) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, p. 25.

تعزِّز دراية وإلمام العلماء بالوسط الحقيقي الدنيوي الذي يتيح إدارة أفضل للشريعة، ومن ناحية أخرى، تتيح لهم أن يوقفوا الحكام عن التصرُّف بصورة مطلقة من دون حسيب أو رقيب[١٢٨]. وكما يلاحظ براون، فإن خير الدين في إطار دعوته إلى دور مشارك للعلماء، فإنما يختلف بذلك عن الفكرة السلفية التي تَحمِل العلماء على الابتعاد عن الاشتغال بأمور الحكم خشية إفسادهم[١٢٩]. ويلاحظ براون أيضاً أن خير الدين يوازن في واقع الأمر بين أهل الحل والعقد وبين النواب في البرلمانات الأوروبية[١٣٠]. من ناحية أخرى، يبدو الطهطاوي وخير الدين أكثر انفتاحاً على قدر من اعتماد وتطويع قوانين عقلانية بأكثر مما يفعل الكواكبي، فعلى سبيل المثال يشدّد خير الدين على مهمة **وزع الوازع** (أو الحاكم) التي يُضطلع بها «إما على أساس شرع سماوي أو سياسة معقولة»[١٣١]. وهذه الفكرة التي تتعلق بالوازع[١٣٢] سواء كان دينياً أو غير ديني وكذلك بالمسؤولية الوزارية وبالقانون[١٣٣] فضلاً عن دور أهل الحل والعقد، تتيح في مجموعها ممارسة الاحتساب (المساءلة) بصورة فعَّالة.

ويتصل بكوابح القانون ومشورة العلماء مفاهيم العدل والحرية. وفي هذا المجال يؤمن المصلحون الثلاثة أيضاً بما أرسته التعاليم الإسلامية المتفق عليها من حدود من خلال ما طرحوه من مفاهيم وبخاصة في ما يتعلق بالمؤسسات الأوروبية وكأنها إسلامية في جوهرها. وسبق القول إن الطهطاوي كان لديه مفهوم للحرية على النحو الذي مارسها به الفرنسيون. وهو يوازن بين هذا المفهوم وبين فكرة العدل والإنصاف الإسلامية، مؤكّداً أهميتها بالنسبة إلى المساواة أمام القانون. خير الدين من جانبه، يجعل السعادة متوقفة على إقامة التنظيمات السياسية (بمعنى المؤسسات أو النُظم) استناداً إلى العدل[١٣٤]. وفي أمثلة أخرى، يربط خير الدين بين رخاء البلدان وبين تحقيق «أصول الحرية والدستور» ويجعلها مرادفة للتنظيمات السياسية[١٣٥] كما يشدد على أهمية عمليات مؤسسية من قبيل إقامة العدل وإشاعة الحرية في إطار التحقيق الكامل لإمكانيات هذه المفاهيم من أجل القضاء على التعسف في استعمال سلطة هذا

(١٢٨) *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 124.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦١.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦١ و١١٣.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(١٣٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١، الهامش رقم (١٥٢).
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

المنصب أو ذاك أو على الأقل تقييد هذه السلطة. ويميِّز خير الدين بين الحرية الشخصية والحرية السياسية وهو يُسلِّم بما قد يتعرض له الشعب في غياب الحرية من شقاء وفقر وارتفاع في الأسعار وافتقاد للأمن[(١٣٦)]. وعندما يمجِّد فضائل هذه الحريات يبدو خير الدين وكأنه يسلِّم بقيمة الحرية في معناها الغربي. وكما يلاحظ الحصري، فإن استخدام هذه القيمة بصورة غير تقليدية من جانب خير الدين لا يمكن أن يتواءم بسهولة مع النظرية السياسية العربية التقليدية[(١٣٧)]. وطبقاً لهذه النظرية، فليس ثمة «مفهوم لحرية الفرد في مقابل الدولة، فالدولة سلطة مطلقة. . . وجميع الحقوق تعود إليها»[(١٣٨)].

ثمّ يأتي التزام الكواكبي بالعدل والحرية أمراً قاطعاً بغير شكّ. وعنده تتعدد أبعاد الحرية سواء كانت التحرر من النزعة المادية أو من الجهل أو التخلف أو التقليد أو التجزئة أو من الاستبداد أو من طغيان النزعة العسكرية[(١٣٩)]. ومع ذلك، فالاستبداد هو الذي يشكِّل جوهر أو محور أفكار الكواكبي وتأملاته بشأن قضايا العدل والحرية. وهما الحصنان الأساسيان ضدّ الاستبداد، حيث تتعدد أبعاد الاستبداد على نحو ما شهدت به التعريفات التي حرص الكواكبي على إيرادها. وكما يناقش الحصري، فإن الكواكبي يرى من زاوية دينية أن الاستبداد هو شكل من أشكال الشرك، ذلك لأن الاستبداد يتناقض مع التوحيد بمعنى أن يعود الأمر كلّه إلى الرب الواحد الأحد[(١٤٠)]. ويؤكّد الكواكبي الطابع غير الإجماعي للاستبداد، قائلاً: إنّه إدارة الشؤون العامة طبقاً لنوازع الفرد[(١٤١)]، كما إنه «الاعتماد على رؤية شخص واحد في المسائل التي تقتضي بالضرورة مشورة على نطاق واسع»[(١٤٢)]. ومن هذا المنظور، فالمستبد كما يقول الكواكبي: هو الحاكم المطلق والطاغية[(١٤٣)]. ومع ذلك، فالكواكبي يبدي ارتياباً خاصاً إزاء الدولة ذاتها. وعليه، فهو يشدِّد على الاستبداد من جانب الدولة لأنه يراها «أقوى العناصر التي سببت الشقاء للإنسان، فجعلته أتعس المخلوقات الحيّة»[(١٤٤)].

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٣٧) Al-Husry, *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought*, pp. 42-43.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٣٩) انظر: الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٣٢ و٣٩. انظر أيضاً تحليل الحصري لكراهية الكواكبي للنزعة العسكرية في: Al-Husry, Ibid., pp. 70-73.

(١٤٠) Al-Husry, Ibid., p. 63.

(١٤١) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٣.

وعلى ذلك يضع الكواكبي الدولة المستبدة في موضع مناقض للدولة العادلة المسؤولة والتي يُكبح جماحها وتحكم على أساس دستوري[١٤٥]. لكن الاستبداد، كما يواصل الكواكبي رؤيته، ليس بغريب على تلك الحكومات الدستورية أو المنتَخَبة التي لا تشعر بأنها خاضعة للمحاسبة من جانب المجالس التشريعية وليست مقيَّدة بآليات المراقبة والتوازنات المتبادلة بين السلطات. ومن ثمّ، فالكواكبي يفترض سلفاً وجود شريعة على شكل دستور يحوي مبادئ وقواعد أو يجسِّد إرادة عامة تحكم الحاكمين وتنظم سلوكياتهم. والحكومات الاستبدادية هي الاستثناء من تلك القواعد[١٤٦].

وبالرغم من كراهية الكواكبي للاستبداد وتشديده على العدل والحرية بما يرتبط بذلك من أصداء دينية إلا أن آراءه تلك تعكس رؤية أكثر رقياً لمدوَّنة للحقوق الإنسانية والاجتماعية والسياسية والمدنية. تلك الحقوق هي الحماية الوحيدة من الدول ومن الحكام الذين يضمرون الاستبداد. وفي هذا المضمار، فإن تشكك الكواكبي يتسم بطابعٍ هوبزي إلى حدٍ ما ومن ثمّ تأتي ثقته في إله واحد وفي الشريعة وفي القانون لأنه يحذّر من أن قَسم الولاء لدى ولاية المنصب لا يشكل من قريب أو بعيد حماية من نزعة الاستبداد الكامنة[١٤٧].

٦ ـ الإجراءات

الأفكار التي طرحها هؤلاء المصلحون الثلاثة بشأن تعقيدات الحكم الرشيد تكشف عن نضج الفكر السياسي العربي في القرن التاسع عشر وكذلك عن إلمام بطرائق ووظائف واشتراطات الحكومة الرشيدة[١٤٨]. وعليه، فإن طروحاتهم السياسية في مجموعها تشكِّل أيضاً علامة على قفزة لغوية في اللغة العربية، حيث تواتر ما ذكروه من مصطلحات مستجِدة مثل الجمعيات التشريعية، والنواب، وانتخابات المعارضة، والصحافة الحرة، والأحزاب، ومبادئ الحرية والعدالة، والتشاور والمساءلة والديمقراطية وهي في مجموعها تشكِّل معجماً للإجراءات الحكومية التي تصلح أدوات لممارسة السياسة في إطار نموذجي. وهذه الإجراءات يمكن تلخيصها على النحو التالي:

أولاً، المصلحون الثلاثة يؤيدون جميعاً عملية الإصلاح ذات الطابع التراكمي في مقابل التغيير الثوري، فالتغيير عن طريق التعليم عملية طويلة والكواكبي يدعو إلى

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

أن يتم الخلاص من الاستبداد من خلال التدرّج[١٤٩]. وهؤلاء المصلحون لا ينشدون أي انحراف للسياسة أو المجتمع عن جادة الدين، بل على العكس فهم يواصلون البناء على أساس التراث الإسلامي مع تفعيل وإصلاح المفاهيم والمؤسسات والممارسات التي كانوا بحق يؤمنون بأهميتها وتوقيرها. وبذلك فهم كانوا يسعون إلى محاكاة الإنجازات السياسية التي حققتها أوروبا. على أن الكواكبي يبدو وكأنه أقرب إلى المصلح التقليدي السلفي بين المصلحين الثلاثة، حيثُ إنَّ تصوراته بأن تكون أعمال السلف الصالح هي النموذج لمعاصريه تجعله بعيداً عن مفاهيم الطهطاوي وخير الدين.

ثانياً، الثلاثة ينشدون تغييراً سلمياً والكواكبي لا يكتفي بمعاداة النزعة العسكرية معاداة شديدة، بل هو يدعو إلى المقاومة السلمية ضدّ الاستبداد[١٥٠]. أما الطهطاوي وخير الدين فينظران بعين التقدير إلى السُبل السياسية.

ثالثاً، وهو ما يرتبط بالنهج السياسي، فقد جاء تأييدهم للأسلوب التشاوري في مجال التدبير من خلال الشريعة لكي يوازن ـ وبالذات بالنسبة إلى الطهطاوي وخير الدين ـ تفضيلهما للحكم الفعَّال الذي يمارسه حاكم أو إمام عادل وقوي. وفي الجملة، فإن الثلاثة يكرهون حكم الفرد الواحد ومن هنا ينصح خير الدين قائلاً:

لا يسوغ أبداً أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها أو شقاوتها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً[١٥١].

إن وليّ الأمر عند الطهطاوي تقيُّده سُبل شتى منها القانون ومنها أيضاً هيكل برلماني[١٥٢]، والكواكبي من ناحيته يشدِّد على أن التشاور ليس أمراً مستجِداً على العرب الذي يعدّهم «من أقدم الأمم التي أرست مبادئ الشورى ومارستها في الشؤون العامة»[١٥٣]. كما إنَّ رؤيته لخليفة عربي في **أم القرى** تتمثل في إنسان خضعت سلطاته كثيراً للتحجيم والتقليل بفعل القوانين وبفضل وجود هيئة استشارية هي التي انتخبته[١٥٤].

رابعاً، وكما كان الحال عند الفارابي من قبلهم، فإن المصلحين الثلاثة ينظرون

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(١٥٠) المصدر نفسه.
(١٥١) *The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, p. 94.
(١٥٢) الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ص ٣٢٣ ـ ٣٥٦.
(١٥٣) الكواكبي، **أم القرى**، ص ٢٢١.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

إلى المجتمع على أنه مؤلّف من مصالح مشتركة. وقد أدى ذلك إلى نزوعهم نحو الاتجاه إلى الوحدة. وعلى سبيل المثال، وفيما كان الثلاثة على دراية بالأحزاب السياسية، لا تتوافر قرائن في ما طرحوه على التزام إزاء تلك الأحزاب. وفي واقع الأمر، فإن الكواكبي يتبنى كثيراً من الأدوات الديمقراطية ومنها مثلاً الاقتراع السري ومبدأ حكم الأغلبية[١٥٥] من دون أن يتبنى مبدأ الأحزاب السياسية. ومؤتمر مكة الذي ورد ذِكره في **أم القرى** يجد أن من الأسباب السياسية لركود المسلمين ما يتمثل في «انقسام الأمة إلى عصبيات بمعنى ولاءات مختلفة وإلى أحزاب سياسية»[١٥٦]. ولن يكون من شأن الأحزاب السياسية بوضوح أن تشكل جزءاً من فهم الكواكبي لما يسمّى الحرية السياسية للإسلام التي تكمن في موضع ما بين الديمقراطية والأرستقراطية[١٥٧].

رابعاً: الديمقراطية: منظور متنوع معاصر

لا سبيل في هذا السياق سوى طرح نماذج منتقاة من السجل الغني المعاصر الحافل بالأفكار وبالمداخلات بشأن الديمقراطية العربية. والحاصل أن موضوع الأزمة يسود في دراسة الديمقراطية العربية. وها هو محمد مزالي يربط بين الأزمات العربية وأزمة الحرية[١٥٨] حيث الديمقراطية إشكالية في حدّ ذاتها. وبالرغم من افتقار الوطن العربي بصورة عامة إليها إلا أن كثيراً من العرب يرون أنه حتّى في ظلّ الديمقراطية لن يتسنى سوى حلّ القليل من المشاكل، مثل الحرب أو التجزئة أو المشاكل الإنمائية أو التبعية أو الفساد[١٥٩]. وعلى سبيل المثال، فأزمة الديمقراطية في الوطن العربي تشكل موضوعاً وعنواناً لعملين فكريين رصينين[١٦٠]. والتباين الواسع بشأن الديمقراطية من منظور الأزمة يوضح حقيقة أنها قضية شغلت المثقفين العرب

---

(١٥٥) هاتان الآليتان تشكلان جزءاً من القواعد التي تنظِّم المجتمع الخيالي الذي تصوره الكواكبي باسم مجتمع الموحّدين، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٥٧) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٤٠.

(١٥٨) محمد مزالي «الأزمة العربية هي أزمة حرية،» في: ميشيل جوبرت [وآخرون]، **ماذا بعد عاصفة الخليج: رؤية عالمية لمستقبل الشرق الأوسط**، تقديم إبراهيم نافع (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٣٧ ـ ١٤٩.

(١٥٩) كان المفكر المصري طه حسين من أول من أشاد بالقيم الديمقراطية. انظر: طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣).

(١٦٠) فؤاد بيطار، **أزمة الديمقراطية في العالم العربي** (بيروت: دار بيريت، ١٩٨٤)؛ **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، وصالح حسن سميح، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨).

لوقت طويل[١٦١]. ويلخص فؤاد بيطار أزمة الديمقراطية العربية من خلال طرح سؤال يقول:

لِمَ هذا التناقض بين خطاب الديمقراطية وبين حقيقة الأوتوقراطية؟ لماذا لم تتحقق الديمقراطية في بلادنا بالرغم من أن كلّ فرد يؤمن بها؟ لماذا يظل العسكريون يحكموننا ولماذا تظل النُظم الملكية تتوارث العروش، فتتداولها جماعات وذرية محدودة؟ ولماذا لا يزال ممثلونا في الجمعيات الوطنية أو الاستشارية يتحركون في فلك الحكام وليس في مدار المحكومين؟ لماذا عمدت بلدان عربية قليلة إلى رفض وحظر الأحزاب السياسية بينما حوَّلتها بلدان أخرى إلى حزب واحد أو إلى سلطة تخضع لها الأحزاب الأخرى؟ وفي عبارات أخرى هذا الغياب للديمقراطية لماذا[١٦٢]؟

١ ـ القادة

تمثلت مشاركات القادة العرب بالنسبة إلى الديمقراطية أساساً في إعلانات ذاع صيتها بينما لم يوضع سوى القليل منها موضع التنفيذ. وحتّى القادة الذين يتمتعون بمكانة موقَّرة في العواصم الغربية لأن من المفترض أنهم حكموا من خلال ما يوصف بـ «البلدان القدوة» بمعنى إمكانية «تحقيق معدل مرموق في التنمية»[١٦٣]، كانت ممارساتهم في العادة مخيِّبة للآمال من حيث اتباع سبيل الديمقراطية، بل والنظرة إليها. إن بورقيبة، وهو واحد من كبار قادة تحرير تونس من الاستعمار الفرنسي يعرب عن نظرة مستهينة إزاء الديمقراطية قائلاً: «الديمقراطية بمعنى عودة السلطة إلى الشعب مهمة خطيرة ومغامرة حافلة بالمخاطر»[١٦٤]. أما جمال عبد الناصر، فيبدو أن كان له نهج مزدوج إزاء الديمقراطية[١٦٥] وقد اعتبره السادات «قد فقد عقله» لأنه انفرد

---

(١٦١) من أقدم العناوين بشأن الديمقراطية: خالد محمد خالد: **الديمقراطية ـ أبداً** (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨) وقد ظهر الكتاب لأول مرة في عام ١٩٥٣؛ **من هنا. . نبدأ** (القاهرة، [د. ن.]، ١٩٦٦) المنشور لأول مرة عام ١٩٥٠، و**مواطنون لا رعايا** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١) الذي تمّ نشره بعد عام من ذلك التاريخ. انظر أيضاً: إبراهيم حداد: **الشيوعية والديمقراطية بين الشرق والغرب** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨)، و**الديمقراطية عند العرب** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، وعبد الفتاح حسن العدوي، **الديمقراطية وفكرة الدولة** (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤).

(١٦٢) بيطار، المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٦٣) انظر: Dirk Vandewalle, «From the New State to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia,» *Middle East Journal*, vol. 42, no. 4 (Autumn 1988), p. 602.

(١٦٤) على نحو ما ورد في خطاب مؤتمر بنزرت لعام ١٩٦٤، في: المصدر نفسه، ص ٦٠٢.

(١٦٥) انظر تفاصيل حوار بشأن قضية الديمقراطية بين المفكر الإسلامي المصري خالد محمد خالد وبين جمال عبد الناصر، في: خالد محمد خالد، **دفاعاً عن الديمقراطية** (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٥)، ص ٢٧٩ ـ ٣٣٠.

وحده بالتصويت لصالح الديمقراطية وضد الدكتاتورية في الاجتماع الأول لمجلس قيادة الثورة بأعضائه الثمانية في تموز/ يوليو ١٩٥٢[١٦٦]، حيث يبدو موقف عبد الناصر نابعاً من كراهيته للاستبداد على نحو ما يفسره السادات:

قال: إن من غير المعقول أن تخرج البلاد من دكتاتورية الأحزاب السياسية القديمة لندخلها في ديكتاتوريتنا، هذا إلى أن الأحزاب كانت تخاف من الملك ومن الإنكليز أما نحن فلنا مطلق السيادة ولن نخاف من أحد[١٦٧].

ولو كان ناصر مخلصاً بشأن الديمقراطية حقاً لما توافر سوى النزر اليسير من الدلائل على إثبات هذا الإخلاص. وكما يبيِّن السادات نفسه، فإن جميع الأحزاب السياسية مثلاً صدر قرار بحظرها بمرسوم من مجلس قيادة الثورة في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣[١٦٨]. ولا شكّ في أن جمال عبد الناصر كان قد خاب أمله إزاء الديمقراطية الليبرالية إن لم يكن قد اتّخذ موقفاً معادياً منها بصورة كاملة، إذ كان يشير إليها بوصفها لعبة زائفة ويشير إلى تجربة مصر مع الديمقراطية، في ظلّ الاحتلال البريطاني على أنها واجهات دستورية مصطنعة وعلى أنها: الديمقراطية الزائفة، والواجهة غير الحقيقية للديمقراطية، وديمقراطية الرجعية، والديمقراطية الرجعية والواجهة المصطنعة وديمقراطية الرجعية التي تسيء إلى الديمقراطية[١٦٩]. وحقيقة أن مصر، شأنها شأن معظم الأقطار العربية، عانت من الاستعمار على يدّ الديمقراطيات الكبرى في أوروبا، أدت في مرحلة ما إلى إضعاف الدفاع عن ديمقراطية عربية وإلى إضعاف موقف دعاتها. ومن ثمّ، فإن ما عمد إليه ناصر من «اغتيال شخصية» الديمقراطية الليبرالية كان نابعاً من موقفه الأيديولوجي الثابت للاشتراكية العربية وفيها كانت تكمن حلوله إزاء الديمقراطية الزائفة وعليه كان يربط الاشتراكية مع العدل والعدالة الاجتماعية ومع مسيرة ثورية نحو التقدُّم في ظلّ حقيقة دامغة من

---

(١٦٦) دعا جمال عبد الناصر إلى الاجتماع لمناقشة نظام الحكم الجديد. والسادات الذي يعترف بأنه دافع في ذلك الاجتماع بغير هوادة لصالح الدكتاتورية باعتبار أن ما يمكن تحقيقه ديمقراطياً في سنة يمكن إحرازه دكتاتورياً في يوم أصيب بصدمة ودهشة شديدتين إزاء موقف عبد الناصر الذي انفرد به من أجل الديمقراطية. أما السبب طبقاً للسادات فكان يتمثل في خيبة الأمل الواسعة حتى من جانب ناصر نفسه إزاء الديمقراطية التي كان يرعاها البريطانيون ومن ثمّ كانت فاشلة وزائفة باعتبارها لعبة الملك وكبار ملاك الأراضي. انظر: Anwar el-Sadat, *In Search of Identity: An Autobiography* (New York: Fontana, 1978), p. 146.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٦٩) Jamal Abd Al-Nasser, «The Morrow of Independence,» in: Anouar Abdel Malek, ed., *Contemporary Arab Political Thought*, translated by Michael Pallis (London: Zed Press, 1983), pp. 76-77.

حقائق التاريخ(١٧٠). وكان عبد الناصر يضع في كفة **الحرية الاشتراكية** التي تنطوي عليها المسيرة الاشتراكية ثمّ في الكفة المناقضة يضع الديمقراطية الزائفة التي طالما ارتبطت بالاستغلال الرأسمالي والإمبريالي(١٧١). وبالنسبة إلى عبد الناصر كانت الديمقراطية السياسية والحرية السياسية وحدها تبدو بغير معنى من دون الديمقراطية الاقتصادية والحرية الاشتراكية(١٧٢). أما الثمرة المرتجاة، فكانت هي الاشتراكية بوصفها طريق الديمقراطية بِكُلّ أشكالها السياسية والاجتماعية(١٧٣). وهكذا، فإن طروحات عبد الناصر الذي كان أوتوقراطياً بأي معيار قد كسبت له إعجاب شريحة لا يستهان بحجمها من الإنتلجنسيا العربية.

المرحوم كمال جنبلاط، الزعيم الدرزي اللبناني كان من المعجبين بعبد الناصر(١٧٤) وكان يسلِّم بصورة أو بأخرى بتنظير مماثل للديمقراطية، فهو على سبيل المثال ينتقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لأنه لم يأت جامعاً على النحو الكافي ومن ثمّ لم يكن ممثِّلاً بما يكفي لمختلف الثقافات وللشعوب المتنوعة(١٧٥). وهو يراه تخصيصياً بصورة أساسية لأنه يعكس في المحل الأول الأيديولوجية المهيمنة التي تجسِّد إرادة واضعيه(١٧٦). ثمّ يوجِّه نقده المرير للإعلان العالمي لأنه لم يأت مختلفاً بما فيه الكفاية عن سائر وثائق الديمقراطية البرجوازية التي تتغلب فيها الروح الفردية على روح الجماعة(١٧٧). ويسعى جنبلاط إلى تواؤم بين السلطة والمساواة وبين الأخلاق والشرعية وبين الفردية والجماعية وبين الشرق والغرب وبين التراث والحداثة(١٧٨)، مما يشكّل جوهر ما يسميه **الديمقراطية الشعبية**. لكنه لا يرفض كلّ التراث الديمقراطي الغربي وبخاصة الأدوات المؤسسية والإجرائية لإدارة دفة الحكم.

ومع ذلك يرفض جنبلاط رفضاً قاطعاً ديمقراطية الغرب البرجوازية والليبرالية التي لا معنى للحريات المعطاة للفرد في إطارها ما دام هناك «ملايين من البشر العاطلين

---

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٧١) المصدر نفسه.

(١٧٢) المصدر نفسه.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٧٤) انظر: كمال جنبلاط، **أحاديث عن الحرية: مختارات**، ط ٢ (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، ١٩٨٧)، ص ١٦٧ ـ ١٨٤.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

الذين لا يستطيعون أن يلتحقوا بعمل»[١٧٩] وهو ما يوازن بينه وبين عنصر الأمن. وعلى ذلك يقول جنبلاط إن الجمع بين الحرية والأمن هو الجواب على الديمقراطية الحقيقية[١٨٠] وهو ينظر إلى الحرية المطلقة بغير قيود على أنها فوضى ومن ثمّ، فإن حرية الفرد لا بدّ وأن تحدّها حرية الجماعة (ربما يكون للنشأة الإقطاعية لجنبلاط صلة بهذه الصياغة ولكن هذه مسألة أخرى)[١٨١]. وهو على سبيل المثال ينظر بعين التقدير إلى دور وسائل الإعلام عندما تعمل من أجل ديمقراطية وإن كان ينتقد تركيز منافذ الميديا الإعلامية بيد المصالح التجارية والرأسمالية فضلاً عن خضوعها لسيطرتها. وبالنسبة إلى تلك الدوائر، فإن التحيُّز الناجم عن مثل هذا التركُّز يفسد الديمقراطية ذاتها لأن التلاعب بالرسالة الإعلامية يفضي إلى تركيز السلطة في يدّ أقلية اقتصادية أو سياسية وهذه حالة تماثل في نظره حالة لبنان (في إشارة من جانبه إلى المصالح المارونية التي كانت مسيطرة في تلك الفترة)[١٨٢]. وعليه، فإن الطريق إلى ديمقراطيته الشعبية طريق تشاركي ويكمن في زواج يتم بين الديمقراطية والاشتراكية[١٨٣].

وفي **كتابه الأخضر**، يسهب القائد الليبي معمر القذافي في ما يصفه بـ النظرية العالمية الثالثة حيث يطبّق القذافي مجموعة من الافتراضات السلبية لتدارس مشكلة الديمقراطية ومجموعة من الافتراضات الإيجابية لحل تلك المشكلة. ويكمن خلف افتراضاته السلبية القول إن الديمقراطية الحقيقية بعيدة المنال مع التشديد على أن جميع النظم السياسية في العالم هي في واقع الأمر دكتاتوريات. وهو يهاجم المجالس النيابية بوصفها «حاجزاً شرعياً بين الشعوب وممارسة السلطة»[١٨٤] ويصف التمثيل النيابي بأنه إنكار للمشاركة[١٨٥]. ويرى الانتخابات الدورية مظهراً زائفاً للديمقراطية[١٨٦]. والسؤال هو: لماذا يعد القذافي البرلمانات حواجز شرعية تحول بين الشعوب وممارسة السلطة؟

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٨٣) انظر كيف يلاحظ جنبلاط أن الديمقراطية بحاجة أكيدة إلى ثورة حقيقية يتم من خلالها إحراز مشاركة شعبية فعَّالة على الأصعدة كافة، كما إنَّ الاشتراكية ذاتها بحاجة إلى أن تنفتح على نظام سياسي يضمن تماماً مثل هذه المشاركة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٨٤) معمر القذافي، **الكتاب الأخضر**، ط ١٢ (طرابلس، ليبيا: مركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٨٨)، ص ٧.

(١٨٥) المصدر نفسه.

(١٨٦) المصدر نفسه.

أولاً، هو يرى أن الممثلين أو النواب «لا تربطهم أي صلة شعبية بالناخبين» باعتبار ضخامة حجم معظم الدوائر الانتخابية كما يرى أن الحصانة البرلمانية تحوّل البرلمانات إلى «أداة لسلب السلطة الشعبية واحتكارها لنفسها»(١٨٧).

ثانياً، يرى أن السياسة الحزبية تعني أن المجلس النيابي أصبح مجلس الحزب وليس مجلس الشعب.

كما إنه يرفض الأحزاب السياسية بوصفها أدوات سافرة للدكتاتورية التي يمارسها حكم الجزء للكل لأنها تتألف من ذوي المصالح الواحدة أو الرؤية الواحدة أو الثقافة الواحدة(١٨٨). وهذه الجماعات تنطلق من الهدف المشترك الذي يطمح بها إلى السلطة. وعليه، فالديمقراطية هي هيمنة المصالح التي نجحت في الانتخابات. ثمّ يعدِّد القذافي مثالب النظام الحزبي ومنها:

أولاً، عشوائية هذا المذهب الذي يسمح بـ «السيطرة» لصالح جماعة معيَّنة من أعضاء الحزب على سائر أعضائه، بل وعلى الجماهير ككل(١٨٩).

ثانياً، التعددية الحزبية ينجم عنها انقسام الصفوف في ضوء ما يحدث من تطاحن بين أدوات الحكم وبين الأحزاب المعارضة(١٩٠). وهي أيضاً لا تؤدي إلى ركود المصالح العليا والحيوية للمجتمع فحسب، بل قد تكون معادية لتلك المصالح ذاتها(١٩١). وهو يفنّد القول إن المعارضة البرلمانية تضطلع بالدور الإشرافي الذي يكفل سُبل المراقبة والتوازن لأنها متربصة لصالح نفسها لكي تحل محل الحزب الحاكم في السلطة(١٩٢). وهنا يستعيد القذافي بصورة غير مباشرة المفهوم الإسلامي للفتنة من أجل استخدامه للنيل من التعددية الحزبية.

ثالثاً، الأحزاب، شأنها شأن الأصوات «يمكن شراؤها»(١٩٣).

رابعاً، السياسة الحزبية تجعل الطرف الحاكم والطرف المراقب ألعوبة في يدّ الأغلبية الحزبية(١٩٤).

---

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٩٠) المصدر نفسه.
(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

خامساً، التعددية الحزبية أقرب ما تكون إلى الانقسام الطائفي بمعنى أن المجتمع الذي يحكمه حزب واحد يماثل بالضبط ذلك الذي تحكمه قبيلة أو طائفة[١٩٥]. ويكمن الحل[١٩٦] في المؤسسات والأدوات التي تضمها ديمقراطية القذافي وهي الجماهيرية (دولة الجماهير)[١٩٧] أو المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات والرابطات المهنية والاتحادات المهنية. وفيما اكتشف القذافي الطريق إلى الديمقراطية الصحيحة، فإن الإجراءات التي يتبعها كحاكم لا يمكن القول إنها تعكس تنفيذه لهذا النمط من الديمقراطية.

في عام ١٩٩٢ ألقى ملك الأردن الراحل حسين خطاباً أمام المجلس الوطني المنتخَب ديمقراطياً وقام بتعريف الدستور وملحقه الميثاق الوطني لعام ١٩٩٢ بوصفه الإطار القانوني المرجعي لأحزاب البلاد. كما عمد إلى تشبيه الأردن بأسرة ترتبط بما يمكن أن يقترب من مصلحة الوطن العامة، وربط بين الحوار الوطني في الأردن وبين ديمقراطيته الوليدة، محذراً من التطرف والعنف والتعصب، كما أصر على الأخذ بمبادئ الأغلبية[١٩٨]. وقد شدّد في خطابه على عدد من القيم والمؤسسات الديمقراطية التي كان من الواضح أنها تشكل الأساس لفهمه لصيغة السياسات التعددية التي كان يتوخاها لبلاده.

«لقد قطع بلدنا شوطاً طويلاً نحو ترسيخ الديمقراطية ومؤسساتها وبناء دولة القوانين التي يتمتع فيها المواطنون بالحرية والمساواة والعدالة والأمن. وقد أصدرنا

---

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٩٦) يكتب القذافي قائلاً إن **الكتاب الأخضر** يعلن للناس الاكتشاف السعيد الذي أوصله إلى طريق الديمقراطية المباشرة بشكل عملي. ولأن ليس هناك إنسان ذكي يجادل في حقيقة أن الديمقراطية المباشرة هي المثل الأعلى، وبما أن النظرية العالمية الثالثة تمدنا بتجربة واقعية في مجال الديمقراطية المباشرة يمكن في خاتمة المطاف حل مشكلة الديمقراطية في العالم. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٩٧) في ظل هذا النظام يمثّل المؤتمر الشعبي الهيكل الأساسي الأكبر. وعلى مستوى قواعد الجماهير يتشكل المؤتمر من المؤتمرات الشعبية الأساسية المتعددة، ولكل منها أمانته الخاصة. ومجموع هذه الأمانات تشكل المؤتمرات الشعبية وهي بخلاف المؤتمرات الأساسية. أما اللجان الشعبية التي تشرف على أعمال الحكومة فيتم اختيارها مباشرة بواسطة المؤتمرات الشعبية الأساسية وهي مسؤولة أمامها. وفي إطار فكرة المواطنة الديمقراطية التشاركية التي يقول بها القذافي يتم تحقيق ذلك من خلال عضوية المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات العمالية والمهنية. والمؤتمر الشعبي العام هو المستوى الذي يتم على صعيده بلورة وتجميع مشاكل ومصالح الجماهير ومن ثم إحالتها إلى اللجان الشعبية من أجل التنفيذ. ويختلف المؤتمر الشعبي العام عن البرلمان في ضوء القول بأنه تجميع للمؤتمرات الشعبية الرئيسيّة واللجان الشعبية والاتحادات والنقابات والرابطات المهنية. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٩٨) الحسين بن طلال (ملك الأردن)، «خطاب العرش في افتتاح الدورة الاعتيادية الرابعة لمجلس الأمة الأردني الحادي عشر، ١٩٩٢،» عمان، الأردن، ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، ص ٢.

قانون الأحزاب السياسية الذي سيفتح الطريق أمام المواطنين للمشاركة في العمل السياسي من خلال أحزاب وطنية التوجّه ولكنها تتوخى أهدافاً وتستخدم أدوات وأموالاً محلية»[١٩٩].

أما الحسن الثاني، ملك المغرب الراحل، فقد طرح رؤية لديمقراطية متقاطعة بوصفها مزيجاً يجمع بين المنحى الأبوي والأوتوقراطية والتعددية، كما استعاد المبدأ الإسلامي القائل بالبيعة بوصفه عقداً معنوياً ورباطاً خاصاً بين الحاكم والرعايا[٢٠٠]. وعمد إلى طرح تعريف ديني وأبوي لعلاقة عائلية متبادلة بين الملك ورعاياه بحيثُ إنَّ البيعة تجعل كلّ مواطن عضواً في عائلته[٢٠١] وباعتباره أمير المؤمنين، فإن واجبه يتمثل في أن يجعل من نفسه عضواً أساسياً في كلّ أسرة مغربية[٢٠٢].

أما مسؤوليته الشخصية عن مصير كلّ أسرة، فتتمثل في أنها أفضل ضمان ضدّ الظلم والاستبداد[٢٠٣]، بل إن أمير المؤمنين أساساً رأى نفسه «ظلاً» و«سيفاً» وتلك إشارة إلى دوره كحامي الحمى وساهر على إقامة العدل، واستند في هذه الأدوار إلى دور أمير المؤمنين ومسؤوليته عن إقامة الشريعة وإدارة الشؤون الدنيوية[٢٠٤] رافضاً بذلك المفهوم الأوروبي القروسطي القائل بالحق الإلهي في الحكم[٢٠٥]. ثمّ عاود الإحالة إلى الإسلام لدى تعريف مفهومه للديمقراطية، مؤكّداً القيم والشخصية الإسلامية للمغرب وموضحاً أن الديمقراطية لا يمكنها أن تتجاوز ما يعتبر حراماً في الإسلام[٢٠٦].

وبما أن الحرام يتصل أساساً بالقضايا الأخلاقية، وبما أن التعاليم الإلهية بشأن المسائل السياسية نادرة، ينفتح المجال بالتالي في المغرب أمام الديمقراطية[٢٠٧]. ثمّ سلّم بالتعددية الحزبية القائمة على أساس دستوري وارتأى أن الأحزاب السياسية

---

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.

(٢٠٠) الحسن الثاني، **ذاكرة ملك**، مقابلات مع إريك لوران ([د. م.]: كتاب الشرق الأوسط، ١٩٩٣)، ص ٥٥.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥٥ و٦٠ حيث يشير إلى نفسه وإلى شعبه بوصفهما عائلة واحدة.

(٢٠٢) المصدر نفسه.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٠٤) المصدر نفسه.

(٢٠٥) المصدر نفسه.

(٢٠٦) فرض الحسن الثاني حظراً على الحزب الشيوعي بسبب إلحاده في الستينيات. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٨.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

أدوات لتبني الاشتراكية التي رآها تناسب مجتمع المغرب المتعدد الأعراق[٢٠٨]، ومن ثمّ، فإن ديمقراطية الملك الحسن كانت ديمقراطية موجَّهة:

المغرب حظي بالديمقراطية لأنّني أول من طلبها. . وكلمة «مَنَح» تعني «عَرَضَ» وهذا الأمر لا يحمل في طياته أي تفضّل على شعبي. ألا ينبغي اعتبار منحي الديمقراطية لشعبي عملاً نبيلاً[٢٠٩]؟

من ناحية أخرى، يأتي استخدام سائر القادة العرب للديمقراطية نسخة تحاكي المفاهيم الغربية، فمبارك في مصر يتكلم عن سيادة القانون في دولته[٢١٠]، ويذكر الرئيس مبارك أنه في ضوء سيادة القانون، فهو لا يخشى الديمقراطية[٢١١]. وينظر مبارك بعين التقدير إلى حرية الصحافة[٢١٢] ويسلِّم بالدور الإشرافي للمعارضة في البرلمان[٢١٣]. ومع ذلك، وفيما يوافق على التعددية الحزبية ويبرر الانفتاح إزاء مبدأ المعارضة إلا أنه يمضي بوضوح قائلاً: «إذا ما وجدت أن المعارضة تتصرف ضدّ مصلحة الشعب فسوف أعارضها»[٢١٤]. وهو يرى أن دوره كرئيس سوف يتيسر بفعل المؤسسات الدستورية[٢١٥]. وفي تونس تتمثل الشعارات المطروحة بشأن الإصلاح السياسي من جانب النخبة الحاكمة في مرحلة ما بعد بورقيبة في أمور مماثلة

---

(٢٠٨) عرفان نظام الدين، **حوارات على مستوى القمة**، [تمهيد هشام حافظ ومحمد علي حافظ] (لندن: منشورات المؤسسة العربية الأوروبية للنشر، ١٩٨٨)، ص ١٣٦.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٥٨ و٢٣٧. يقارن هذا مع النهج الذي اتبعه الملك السعودي فهد الذي لا يرى أي مجال للديمقراطية الغربية في بلده، فهو ينظر إلى الديمقراطية على أنها تتناقض مع الشريعة الإسلامية. أما الانتخابات الحرة فهو يصفها على أنها «ليست فقط مسيئة إلى العربية السعودية» بل هي أيضاً غريبة عن الإسلام. انظر: **العالم**، العدد ٤٢٥ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ٦. ويمضي قائلاً إن حقيقة أن الديمقراطية تفيد في الغرب لا تجعلها بالضرورة تلبي نفس المقياس من النجاح في موقع آخر. ومع ذلك فهو يلاحظ أن ليس ثمة ضرر في التعلم مما هو مفيد هناك شريطة أن لا يكون مغايراً لتعاليم ديننا ويظل المجلس الذي اعتبروه «ديمقراطياً» وسيلة للتواصل بين الحكام والمحكومين وطبقاً لما يذكره نظام الدين فقد شجع الملك فهد أركان دولته على استخدام هذا المجلس من أجل استطلاع مصالح العامة وهو يشير إليه على أنه سياسة الباب المفتوح.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦ و١٩٧.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢١٥) ويجري مقارنة لصالحه شخصياً مع حافظ الأسد في سوريا حيث يلاحظ أن وجود مثل هذه المؤسسات يزيد من صعوبة معالجته لأهداف السياسة الخارجية، وخاصة في ما يتعلق بتوقيع المعاهدات الدولية والالتزام بها. ويقول إن إلغاء اتفاقات كامب ديفيد مثلاً مع إسرائيل يقتضي منه أن يعيد المسألة إلى الشعب. أما الأسد، على نحو ما يشير مبارك ضمناً، فهو حاكم لنظام شخصاني يتمتع بحرية مطلقة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

لتلك المطروحة في مصر؛ فالرئيس بن علي يتكلم عن هدفه في المصالحة الوطنية، مستنداً إلى التسامح والتجانس والوئام بين التونسيين[٢١٦]، وهو يعلن أن أسس التحول الديمقراطي بالنسبة إليه هي الانفراج السياسي وبناء الديمقراطية[٢١٧] الحقيقية، حيث يرفض الرئاسة مدى الحياة على نحو ما فعل سَلَفه، مؤكّداً حرية الصحافة والتعددية الحزبية[٢١٨]. وهو يتوخى بناء دولة القانون والأخذ بالتعددية والشرعية الدستورية والتنافس الحر النزيه، وكلها مقولات تنضح بها الشعارات التي يرفعها[٢١٩] وإن كانت الممارسة تحكي قصة مختلفة.

٢ ـ الدينيون

يتبنى الدينيون إقامة دولة إسلامية، وفي ما يتعلق بتصوّر العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، فإن الخطاب المطروح من جانب هؤلاء الدينيين يمكن بصورة عامة تقسيمه إلى فئتين: فئة الرافضين وفئة المكيِّفين. وهنا تكمن القرينة الأوضح التي تشهد بكيفية أن الإسلام حّمال أوجه في التفسير. وفي ما تتفق كلتا الفئتين على أن الإسلام هو المثل الأعلى، فإنّهما تختلفان عند الجدل بشأن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية ومدى المطاوعة بين الجانبين؛ فالفئة الأولى ترفض القول إن ثمة توافقاً بين مبادئ الديمقراطية وتعاليم الإسلام، فيما تشير الفئة الثانية إلى الإسلام على أنه ديمقراطي و/أو ترى بعض أسس التعايش والتوافق بين الجانبين[٢٢٠].

ويتمثل موقف الرافضين في أن الإسلام والديمقراطية لا سبيل للتوفيق بينهما[٢٢١] وعادة ما يُنظر إليهم على أنهم ينطلقون من مصادر تشكل معارضةً عقائدية صارمة، إضافة إلى مجموعة من القيم والوسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسُبُل السيطرة والتأكيدات والأهداف، وبما يفضي بهم إلى رفض الديمقراطية على أنها كفر وإلحاد. ومن الكتاب الدينيين من يصف الديمقراطية بأنها

---

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(٢٢٠) للاطلاع على نظرة متعمقة لآراء بعض الدينيين، انظر مثلاً تفاصيل حوار بينهم وبين العلمانيين بشأن مسألة الدولة العلمانية والدولة الإسلامية، في: محمد أحمد خلف الله، **مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية** (القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٢).

(٢٢١) انظر المقارنة بين الديمقراطية والمبادئ الإسلامية للحكم، في: سالم البهنساوي، **الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية** (القاهرة: الزهراء للإعلان العربي، ١٩٩١)، ص ٦٣ ـ ٧٠.

إلحاد باعتبارها تنتهك جوهر الربوبية بمعنى الحاكمية[٢٢٢]. وعلى ذلك، فالحاكمية تتناقض مع السيادة الديمقراطية للشعب. وهذا الكاتب يطرح عدداً من النقاط لتوضيح مقولته:

أولاً، إن النيْل من حاكمية الله وتجاهل الشرع ووضع السلطة في يدّ البشر القاصرين أمور تتناقض مع الاجتهاد الحقيقي.

ثانياً، الديمقراطية والانتخابات لعبة تستهدف بالعمد احتواء التيار الإسلامي.

ثالثاً، الأحزاب السياسية لا تستطيع التنافس في الانتخابات مع الأحزاب العلمانية أو الدنيوية غير المؤمنة، ففي دولة إسلامية لا يسمح بالتنافس سوى بين أحزاب إسلامية، حيث الفائزون بالولاية يعهد إليهم بالحفاظ على الشريعة وتنفيذها.

رابعاً، إن عدم استخدام العنف من أجل الوصول إلى السلطة أمر ينافي الجهاد ومن ثمّ فهو أمر غير مقبول[٢٢٣]. وفي كتيِّب بعنوان **الديمقراطية نظام كفر** يقول عبد القادر زلوم إن الديمقراطية بوصفها كفراً تصبح حراماً حين يمارسها المسلمون أو يروجون لها[٢٢٤]. ويقول زلوم أيضاً إن سيادة الشعب وفصل السياسة عن الدين كما يحدث في الديمقراطية أمور تتناقض مع الإسلام[٢٢٥] وهو يعزو الانهيار الأخلاقي (الفساد الجنسي والشذوذ الجنسي وما إلى ذلك) إلى الحرية الشخصية التي تنطوي عليها الديمقراطية[٢٢٦]، ويرى الحرية الدينية وحرية الرأي والتملك والحرية الشخصية أموراً تتعارض مع الإسلام[٢٢٧] ويوضح كيف أن الشرك محرَّم في الإسلام وكيف أن حرية الرأي تنظمها الشريعة وتنظمها قواعد الحلال والحرام[٢٢٨]، وكيف أن حرية الرأي على النحو الذي يفهم في الديمقراطية لا توجد في الإسلام، بل هناك بدلاً من ذلك الامتثال إلى أحكام الشريعة[٢٢٩]، وكيف أن حرية التملك في الإسلام طبقاً للمبادئ الليبرالية غير موجودة، فتجميع الثروة من خلال الاستعمار واستغلال

---

(٢٢٢) «الديمقراطية وسيلة إلى احتواء التيار الإسلامي،» **العالم**، العدد ٣٧٥ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٣٤.

(٢٢٣) لمزيد من التفاصيل بشأن هذه الآراء، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٢٤) عبد القادر زلوم، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذه وتطبيقه والدعوة إليه** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠).

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٤.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

موارد الشعوب الأخرى، والمضاربة وتقاضي الفوائد والمقامرة وبيع وشراء الخمور والاتجار في البغاء كلها تدخل في باب الحرام[٢٣٠]. ويرفض زلوم ما يقال عن **الإرادة العامة** في ظلّ أي ديمقراطية باعتبار أن هذا لا يعدو أن يكون إرادة الرأسماليين[٢٣١] كما يرفض التعددية الحزبية ولا سيما في غياب أغلبية مطلقة، حيث يمكن أن يسود أما استقرار مزعزع أو دكتاتورية طاغية تضم ائتلافاً لأحزاب صغيرة[٢٣٢]، ويختتم طروحاته قائلاً:

من باب الجهل والتشويه أن يقول المرء إن الديمقراطية تأتي من الإسلام وأنها هي الشورى ذاتها، أو أنها تجسد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنها تكفل مساءلة الحاكمين، فتلك قواعد الشريعة التي أمر الله بها. أما الديمقراطية، فهي من صنع الإنسان ومن ثمّ فلا تُماثل الشريعة من قريب أو بعيد. وعليه، فهي محظورة على المسلمين[٢٣٣].

من ناحيته، يثني محمد قطب على حقوق منها مثلاً حقّ العمل وحق التعليم وعلى الحريات السياسية التي أتاحتها الديمقراطية بالرغم من تأكيده أن هذه الحقوق تمّ كسبها من دون أن يمنحها أحد[٢٣٤]، مع ذلك، فهو يعارض الديمقراطية حيث يرى وجهيها (الليبرالية السياسية والرأسمالية) بوصفهما جزأين من لعبة واحدة تسبب الانحراف عن طريق الله وشريعته[٢٣٥]. وبالنسبة إلى قطب، فإن الرأسمالية التي تنطلق من حافز الربح ومن الفردية والمادية ومبادئ الحرية التجارية وحرية المرور تفضي إلى كثير من أشكال الانحراف التي تتراوح ما بين استغلال العمال وما بين التفسخ الاجتماعي[٢٣٦]. ومن ثمّ، فالرأسمالية هي الواجهة الاقتصادية للديمقراطية الليبرالية التي هي في حدّ ذاتها الواجهة السياسية للرأسمالية[٢٣٧]. ويشير قطب ضمناً إلى أن الرأسمالية تختفي وراء قناع براق من الديمقراطية السياسية، مؤكّداً أن البرلمانات وجموع البرلمانيين وقوانينهم تمثل الأدوات الأساسية التي تطلق العنان

---

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٨.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢٣٤) محمد قطب، **مذاهب فكرية معاصرة: الديمقراطية ـ الشيوعية ـ العلمانية ـ العقلانية ـ القومية والوطنية ـ الإنسانية ـ الإلحاد**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٢٠٥.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

للرأسمالية نفسها. وعليه، فالنواب الحقيقيون هم الرأسماليون ذاتهم[٢٣٨] وطبقاً لذلك يبدو قطب مقتنعاً بأن من المستحيل الأخذ بالديمقراطية بغير وجود الرأسمالية[٢٣٩] ويرى أن الرأسماليين، بوصفهم أصحاب ميديا الإعلام الجماهيري، هم صانعو الرأي العام الحقيقيون وهم أصحاب سائر الأفكار التي تفضي إلى تحقيق مصالحهم[٢٤٠]، ولدرجة أن انتقاداته تبدو ماركسية.

وبالرغم من أن محمد قطب يتخذ موقف المعارضة هذا من الديمقراطية إلا أنه يخطو به خطوة أبعد عندما يصفها على أنها لعبة ومسرحية[٢٤١]، ويراها جاهلية العصر الحديث[٢٤٢]، فتحت غطاء أو قناع الحرية أفضت هذه الجاهلية مثلاً إلى الانحلال الأخلاقي، بل إن الديمقراطية على نحو ما يصفها قطب تمثل بنفس القدر لعبة اليهودية العالمية[٢٤٣]، فضلاً عن أن اليهود هم الذين يقودون هذه الجاهلية[٢٤٤] في حين تعمد الرأسمالية اليهودية في ضوء مصالحها إلى حشد الأحزاب السياسية والبرلمانات والجمعيات النيابية الشعبية ووسائل الإعلام الجماهيري لتحقيق أغراضها الخاصة ومن ذلك مثلاً مراكمة الذهب الذي يزيد من سيطرتهم على الشعوب وتشويه عقائد وأخلاقيات الشعوب بطريقة تيسر استغلالها[٢٤٥]. ويحدث ذلك «من خلال رفع شعار الحرية»[٢٤٦] ومن خلال فكرة أنه كلّما ابتعدت البشرية عن الدين زاد تقدّمها[٢٤٧]. ويقسِّم قطب البشر في الجاهلية الديمقراطية ـ الرأسمالية إلى سادة وعبيد، حيث الظلم هو الملمح البارز باستمرار[٢٤٨]. وفي إطار هذه الجاهلية يزدهر الشرك وتضمُر حاكمية الله ومن ثمّ ينزوي مبدأ التوحيد الإسلامي حيث: الدولار هو الرب والإنتاج إله آخر والعقل معبود وما يُعبد في الديمقراطية الليبرالية ليس الله سبحانه وتعالى[٢٤٩].

---

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٣-٢٠٥.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٤.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٢٤٣) ويلاحظ قطب أن اليهود استخدموا كذلك الشيوعية لتحقيق مآربهم. انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨، الهامش رقم (٢).

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٢٤٦) المصدر نفسه.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

ويقارن خالد الحسن[٢٥٠] بين الإسلام والليبرالية والشيوعية وينتهي إلى أن الإسلام هو البديل[٢٥١]. أما المفكر الشيعي البارز فضل الله[٢٥٢]، فيلاحظ أنه عندما نأتي إلى الديمقراطية والدكتاتورية تصبح الثانية أسوأ بكثير ولكن عندما يكون المطروح هو الديمقراطية والإسلام يظل الإسلام هو الخيار الوحيد[٢٥٣]. وبالرغم من أنه يرفض الديمقراطية على أساس أنها السيادة الشعبية إلا أنه يذكر أن الشورى تشكِّل نقطة توفيق أو توافق مع الديمقراطية[٢٥٤]. وهذا التوافق، كما يضيف، ليس مع الأسس العقائدية للديمقراطية ولكن بالأحرى مع النهج الديمقراطي بالرغم من أن هذا النهج الديمقراطي لا يولد الشرعية، حيث الشرعية بالنسبة إليه تنبع من الإطار الإسلامي[٢٥٥]. وهو يرى كذلك أن الإمام يسمح بحرية نقد الحكومة[٢٥٦]. على أن فضل الله يتراجع عن مسألة التعددية الحزبية، فيلمّح إلى أن أي أيديولوجية التزامية لا تتيح لغيرها فرصة الإطاحة بها[٢٥٧] وأفكاره أيضاً عن الديمقراطية تفوح بنزعة براغماتية، ففي ظلّ مجتمع تعددي غير مسلم ينبغي للإسلاميين أن يؤيدوا الحرية بصرف النظر عن جوانبها السلبية، وهنا يقول إن منافعها تفوق مضارها.

---

(٢٥٠) خالد الحسن عضو بارز في منظمة التحرير الفلسطينية وشريك مؤسس لمنظمة فتح ومعروف بتوجهاته الإسلامية.

(٢٥١) خالد الحسن، **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي** (القدس: وكالة أبو عرفة للصحافة والنشر، ١٩٨٨)، خاصة الجدول الذي يقارن الإسلام والديمقراطية الليبرالية والشيوعية باستخدام ٤١ معياراً، ص ٢٣٢ ـ ٢٤١.

(٢٥٢) محمد حسين فضل الله هو الزعيم الروحي الشيعي اللبناني لحزب الله. وللاطلاع على مزيد متعمِّق في آرائه بشأن ما إذا كانت الديمقراطية لها علاقة بالإسلام، انظر: محمد حسين فضل الله، «قراءة إسلامية سريعة لمفاهيم الحرية والديمقراطية،» **المنطلق**، العدد ٦٥ (نيسان/أبريل ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ٢١ مع المقارنة مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الذي طرح آراءه بشأن الديمقراطية، في: محمد مهدي شمس الدين، **الملامح العامة للبنان في النظام الطائفي الحالي ونظام الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى** (بيروت: المكتب الخاص لسماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ١٩٨٥).

(٢٥٣) محمد حسين فضل الله: «الإسلام والديمقراطية،» **البلاد**، العدد ٢٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩١)، ص ٥٤، و«أولويتنا دخول العصر،» **العالم**، العدد ٤٢٥ (نيسان/أبريل ١٩٩٢)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٥٥) المصدر نفسه.

(٢٥٦) المصدر نفسه.

(٢٥٧) المصدر نفسه. يقارن هذا إلى حدّ كبير بالرأي الذي أعرب عنه مفكر مسلم آخر هو محمد حسن الأمين الذي يقول إن الطلب على الديمقراطية معقول في مجتمع مسلم، الإسلام لا يمثل فيه مصدر القانون أو الحكم ولكن هذا الأمر لا ينطبق في ظل دولة إسلامية لأن الشورى في هذه الحالة هي التي تسود على الديمقراطية. انظر: محمد حسن الأمين، «بين الشورى والديمقراطية،» **المنطلق**، العدد ٩٨ (رجب ١٩٩٣)، ص ٣٩ ـ ٤٩.

. . يمكن لنا أن نكسب الحكم عن طريق النهج الديمقراطي كما إنَّ تبني بعض عناصر الديمقراطية لا يعني بالضرورة الاعتراف بمشروعيتها، فالمسألة هي الوصول إلى الناس وحشد تأييدهم من خلال هذه العناصر. وأما بالنسبة إلى قضية الشرعية، فإن علينا . . أن نتحرك قُدماً من خلال هذه القنوات لكي نحوز الشرعية[٢٥٨].

إن مساهمات هؤلاء الدينيين الذين يوفقون بين الديمقراطية والإسلام توحي بأن الإسلام يضم عدة ركائز تتفق مع الديمقراطية. ومع ذلك، فإن أسلوب من يدعون إلى التكييف والتعديل لا يسلط أضواءً كاشفة على مشاكل الديمقراطية ويراها من النقاط التي تتقاطع مع الإسلام[٢٥٩] ولذلك تشكل مساهماتهم تفنيداً لمنطلقات الرافضين. يوازن خالد محمد خالد بين الإسلام الذي يحوي مصدراً أساسياً للديمقراطية وللشورى وبين الديمقراطية ذاتها[٢٦٠]، وهو يعرِّف الديمقراطية بأنها النظام السياسي الذي يقيم علاقات الحاكم بالشعب وعلاقات الشعب بالحاكم على أساس من الحرية والعدل[٢٦١]، ملاحظاً أن الديمقراطية لا تتناهض مع شريعتنا الإسلامية[٢٦٢]. وقد جاءت كتب خالد محمد خالد الأولى عن الديمقراطية ومنها مثلاً **من هنا نبدأ** و**الديمقراطية ـ أبداً** لتميز في مراحل مبكرة بين الدولة الدينية والدولة غير الدينية بحيث جعل الأخيرة شرطاً أساسياً للمدنية. وفي ذلك الوقت كان الفصل بين الدين والسياسة أمراً طبيعياً بالنسبة إلى خالد محمد خالد. وفي كتاب **من هنا نبدأ** الذي نشر لأول مرة في عام ١٩٥٠ يرى أن مفهوم الوحدانية المطلقة أمر لا يتفق مع

---

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٤٠.

(٢٥٩) التعديليون أو التكييفيون لا تساورهم شكوك بشأن تطبيق المفهوم الغربي للديمقراطية على المفاهيم الإسلامية أو على الممارسات أو حتّى الأحداث الإسلامية. وعلى ذلك يصف عبد السلام السكري الحوار العام الذي دار بين الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وبين خالد بن الوليد بشأن خلع خالد من موقعه والياً على الشام بأنه أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ. كما ينتقد السكري المسلمين وغير المسلمين الذين لا يرون توافقاً بين الإسلام والديمقراطية فيسميهم أعداء الإسلام. انظر: عبد السلام السكري، **أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ بين عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد في مسجد رسول الله** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف للنشر، ١٩٩٢). أما المرحوم الشيخ محمد الغزالي، وكان من كبار العلماء في مصر، فهو منفتح إزاء التعلم والاستعارة من الديمقراطية بحيث تحمي المجتمع وتصونه إزاء الاستبداد. انظر: محمد الغزالي، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية** (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠)، ص ٦٩ ـ ٧٨ وهو يرى الديمقراطية مرادفة للشورى فضلاً عن انفتاحه على المؤسسات الديمقراطية من قبيل الدساتير والانتخابات التي يرى أن تزييفها يمثل الخيانة العظمى.

(٢٦٠) خالد، **دفاعاً عن الديمقراطية**، ص ١٩١.

(٢٦١) المصدر نفسه.

(٢٦٢) المصدر نفسه.

مبادئ المعارضة والتعبير عن الرأي[٢٦٣]. وفي كتابه **الديمقراطية ـ أبداً** يذهب خالد محمد خالد إلى حدّ أن يقول «نستطيع أن ننظر إلى القانون الطبيعي على أنه القانون الذي يكشف عن أهداف تتوخى نفس الغايات التي يرغب فيها الوحي ويسعى جاهداً إلى تحقيقها»[٢٦٤]، ثمّ يلاحظ كيف أن ٩٠ في المئة من الفقه الإسلامي من صنع البشر[٢٦٥]، وينتقد الذين يرفضون الديمقراطية باعتبارها كلمة ومفهوماً دخيلين من الغرب[٢٦٦]، فالله سبحانه وتعالى لم يحرم الديمقراطية ولا البرلمانات ولا الصحافة الحرة ولا الأحزاب أو المعارضة البرلمانية، حيث لا يوجد في القرآن تعاليم بشأن هذا كلّه[٢٦٧]، وهل تملك أي سلطة تحريم ما لم يحرمه الله[٢٦٨].

ولا يجد خالد محمد خالد أي اختلاف بين استعارة الطائرة المصنوعة في الغرب وبين الأخذ بالديمقراطية المطبقة في الغرب، فالأخذ بالديمقراطية على نحو ما يقول، بطريقة تردد أصداء النهضويين الأوائل ما هو إلا عودة إلى الشورى[٢٦٩]. وبالرغم من أن الله لم يسمح تحديداً بالديمقراطية وليس هناك نصّ محدد بشأنها، فإن خالد محمد خالد يقول إن طريق الاجتهاد يوضح أن ليس من الصعب أن نرى أن الديمقراطية موافِقة للشورى، وهو يربط بين الحرية الدينية وبين القول القرآني: لا إكراه في الدين[٢٧٠]. وهناك آخرون ممن وجدوا أسساً تؤكد كيف أن الشورى، سواء كمفهوم أو كمؤسسة، أمر يتفق مع الديمقراطية[٢٧١]. أما فهمي الشناوي، فهو يستخدم مصطلح الشوراقراطية بدلاً من مصطلح الديمقراطية[٢٧٢]، والافتراض بأن الأمة هي مصدر سلطة الحاكم يقود الشناوي إلى إقرار تواز بين الديمقراطية النموذجية والإسلام، ففي كليهما يظل الشعب فوق الحاكم[٢٧٣]. وهذا يعني أن ثمة شكلاً من

---

(٢٦٣) انظر أفكار خالد نفسه في **من هنا نبدأ** في مقدمة واحد من أحدث كتبه: خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام**، ط ٣ (القاهرة: دار ثابت، ١٩٩٨)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٦٤) خالد، **الديمقراطية ـ أبداً**، ص ١٤٥

(٢٦٥) المصدر نفسه.

(٢٦٦) خالد، **دفاعاً عن الديمقراطية**، ص ١٩١.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٢٦٩) المصدر نفسه.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢٧١) انظر مثلاً: «الشورى والديمقراطية،» في: أحمد كمال أبو المجد، **حوار . . لا مواجهة: دراسة حول الإسلام والعصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٢٠ ـ ١٣٢.

(٢٧٢) فهمي الشناوي، «الديمقراطية والشوراقراطية،» **العالم**، العدد ٣٨٠ (أيار/مايو ١٩٩١)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

أشكال سيادة الشعب في الإسلام، والفرق هو أن قانون السماء في الإسلام هو الذي ينطبق على الأمة والحاكم على السواء[٢٧٤] كما إنَّ هناك آخرين وجدوا مبررات وأسساً في القرآن توضح إباحة التعددية الحزبية في الإسلام[٢٧٥] أو أنها تخدم قضية الإسلام بأفضل من نظام الحزب الواحد[٢٧٦]. وكما يوضح محمد سليم العوا، فإن كلمة «حزب» العربية تتردد في القرآن عندما يتطرق إلى ذكر حزب الله أو هم المفلحون، وحزب الشيطان وهم الخاسرون[٢٧٧] وينظر العوا إلى التعددية الحزبية على أنها مسموح بها باعتبار مصلحة المسلمين، فالتعددية كما يلاحظ العوا لا تلغي مبدأ التوحيد ولا وحدة الأمة[٢٧٨].

يبدأ مالك بن نبي[٢٧٩] استقصاءه للديمقراطية في الإسلام باستخدام إطار يستند إلى ثلاثة معايير: ١ ـ الديمقراطية كشعور نحو النفس، ٢ ـ الديمقراطية كشعور نحو المجتمع، ٣ ـ الديمقراطية كمجموعة من الشروط السياسية والاجتماعية اللازمة من أجل غرس هذه المواقف في نفس الفرد[٢٨٠].

أما الإنسان الحر عند مالك بن نبي، فهو الفرد الذي يرفض نير السيطرة وموقف العبد الخاضع[٢٨١] وعلى الشخص الديمقراطي من ثمّ أن يبدأ بالتحرر من تراث الرضوخ وحالة السيطرة لأن الرضوخ والسيطرة مناقضان للديمقراطية[٢٨٢] ثمّ يقول:

---

(٢٧٤) المصدر نفسه.

(٢٧٥) من المصادر المفيدة ما كتبه صلاح الصاوي، انظر: صلاح الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢).

(٢٧٦) انظر الحجج المطروحة تأييداً للتعددية الحزبية: فاروق عبد السلام، **أزمة الحكم في العالم الإسلامي** (قليوب، مصر، مكتب قليوب للطبع والتوزيع، ١٩٨١)، ص ١٢٦ ـ ١٣٧.

(٢٧٧) عندما يرد في القرآن كلمة حزب فهي ترد بمعنيين إيجابي وسلبي. أما سكوت القرآن على التعددية الحزبية أو بالنسبة إلى هذا السياق الديمقراطية فذلك طبقاً للقاعدة الإسلامية المفتوحة للاجتهاد باعتبار أن السكوت يعني أنه لا جائز ولا محظور. انظر: محمد سليم العوا، «التعددية السياسية من منظور إسلامي،» **العربي**، العدد ٣٩٥ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠)، ص ٣٠ ـ ٣٦، ومحمد عمارة، «الإسلام والتعددية الحزبية،» **العربي**، العدد ٤٠٣ (حزيران/يونيو ١٩٩٢)، ص ٩٧ ـ ٩٩.

(٢٧٨) العوا، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٧٩) مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) كان مفكراً جزائرياً تلقى تعليمه العالي في فرنسا حيث حصّل درجة في الهندسة الكهربائية في عام ١٩٣٥، كما كان كاتباً غزير الإنتاج ومدافعاً قوياً عن النسبية الثقافية فضلاً عن اتجاهه الإنساني البارز الذي أفضى به إلى الدعوة لتوسيع آفاق التعاون بين الشعوب الأفرو ـ آسيوية.

(٢٨٠) «الديمقراطية في الإسلام،» في: مالك بن نبي، **تأملات** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١)، ص ٦٨.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٨٢) المصدر نفسه.

إن الديمقراطية ليست عملية سياسية ميكانيكية(٢٨٣) تقضي بتحويل السلطة إلى الشعب طبقاً للدستور، إذ إن الإنسان عنده قد كرم ليصبح خليفة الله في الأرض. وفي كتاب **الديمقراطية في الإسلام**(٢٨٤) يتكلم الكاتب العربي الكبير عباس العقاد عن الديمقراطية الإنسانية ويميز العقاد بين أربعة مبادئ تتسم بها الديمقراطية الإسلامية وهي: ١ ـ المسؤولية الفردية، ٢ ـ المساواة، ٣ ـ الشورى، ٤ ـ وحدة الأمة(٢٨٥).

٣ ـ العلمانيون

ربما يكون من قبيل المبالغة الإشارة إلى دعاة فصل الدين عن السياسة في الوطن العربي بوصفهم علمانيين، ذلك لأن خطابهم السياسي يختلط مع لغة كارل ماركس وجون ستيوارت ميل وجان جاك روسو، فضلاً عن الأحكام القرآنية وسور القرآن. ويجدر القول إن العلمانيين العرب يصرون حالياً على أهمية الفصل بين السياسة والدين كشرط مسبق للديمقراطية(٢٨٦). على أن كثيراً من الناشطين الذين يبدون علمانيين بصورة غالبة يدعون إلى استيعاب القوى الدينية ضمن إطار السياسة(٢٨٧).

---

(٢٨٣) يتفق تحليل مالك بن نبي مع المفهوم الإسلامي لوحدانية الله بحيثُ إنَّ الولاية كلها لله سبحانه والخضوع كلّه لله، أما طاعة الحكام فمشروطة بإقامتهم العدل بين الناس طبقاً لتعاليم الإسلام، انظر: المصدر نفسه.

(٢٨٤) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام** (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.]).

(٢٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٩، وهو يوضح كيف أن المسؤولية الفردية واردة في سياق عدد من الآيات القرآنية لتؤكد على مسؤولية الفرد عن أعماله/ أعمالها «الصالحة» أو «الطالحة». وتشير المساواة إلى المساواة في الحقوق والواجبات والمساواة أمام الشريعة. حقيقة أن الإسلام جاء للبشرية جمعاء كما يقول العقاد تأتي شاهداً على إصرار الإسلام على أهمية المساواة بين الأقوام (ص ٣١) أما الشورى فهي تتسق مع الرأي الواسع النطاق الذي يقرب من التشاور في مجال الديمقراطية ووحدة الأمة دالة على المسؤولية المدنية التي يضطلع بها الفرد ومن شأنها تيسير وتشجيع التعاون الذي يشكل في النهاية المسؤولية العامة للأمة كلها (ص ٣١) والسيادة الشعبية خاضعة لله سبحانه (ص ٣٩ ـ ٤٦) كما إنَّ الالتزام متبادل بين الحاكم والمحكوم حيث للأخير الحق في اختيار الأول (ص ٤٧ ـ ٥١) والمسؤولية السياسية والمشورة (ص ٥٢ ـ ٦٠) والعدل الاجتماعي والمسؤولية الأخلاقية والقانون الإنساني (ص ٨٣ ـ ٨٦) كلها عناصر يقول العقاد أنها تدعو إلى الديمقراطية الإسلامية بوصفها ديمقراطية خاصة تنطوي على المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية فضلاً عن المبادئ الأخلاقية الديمقراطية (ص ٧٣ ـ ٧٦).

(٢٨٦) عبد الله نعمان، **الإتجاهات العلمانية في العالم العربي: بحث سوسيولوجي** (جونيه، لبنان: دار نعمان للثقافة، ١٩٩٠)، ص ١٥.

(٢٨٧) منصف المرزوقي، الناشط التونسي في مجال حقوق الإنسان أكدها مراراً في معرض تشديده على أهمية العلاقة الدينامية بين حياة التجمعات الدينامية والتعددية. انظر: حسن زين الدين، «رئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان: الديمقراطية الحقيقية غائبة ونطالب بحق الإسلاميين كغيرهم في التنظيم،» **الديار**، ١٢/ ٢/ ١٩٩١، ص ١٢. قارن مع الموقف الرسمي الذي عبر عنه الحبيب بولاراس، انظر: أسامة عجاج، «المستشار الرئاسي الحبيب بولاراس: لا مجال لحزب ديني في تونس،» **الحوادث** (٢٣ آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

كما إنَّ الناشطين سواء في داخل النظام الحزبي أو خارجه كانوا دائماً في مواقع العزلة السياسية أو المعارضة السياسية أو في ربقة الأزمات التي واجهوها وأحياناً الاضطهاد. ومن ثمّ فقد طوَّروا رأياً في الديمقراطية يعكس التعلّم من هذه التجارب. وتعد الحالة المصرية دالة في هذا الصدد(٢٨٨)، فبالنسبة إلى سيد مرعي، وهو من الساسة المخضرمين، تتطلب الديمقراطية قوانين عادلة تنصف الأحزاب السياسية، إذ إنَّ أعضاء البرلمان يحتاجون بلا شكّ إلى قنوات للتعبير من أجل الوصول إلى الجماهير مع ملاحظة أن تزوير الانتخابات ليس بالأسلوب الديمقراطي(٢٨٩).

ومن ناحيته، يربط فؤاد سراج الدين رئيس حزب الوفد بين الديمقراطية وتحديد سلطات الحاكم، وبين التشريعات واستيعاب جميع الاتجاهات ضمن اللعبة السياسية إذا ما رغبَت في ذلك(٢٩٠). وهو، إضافة إلى آخرين، مثل محمد ترك رئيس الحزب الاتحادي الديمقراطي(٢٩١)، يصرّ على ألاّ يكون رئيس الدولة منتمياً لأي حزب، وعلى أن الأمر يقتضي الفصل بين الحزب الحاكم والدولة. أما علوي حافظ وكان في السابق من الضباط الأحرار لفترة موجزة وعضواً مخضرماً في مجلس الأمة، فيعترف بأن أفضل خدمة تسدى إلى الديمقراطية هي برلمان منتخب انتخاباً حراً ودستور ديمقراطي(٢٩٢). كما إنَّ صلاح حافظ وهو من كبار الصحافيين ينظر إلى المشاركة بوصفها أحد المفاتيح الأساسية التي تفضي إلى الديمقراطية الحقيقية(٢٩٣). وعلى سبيل المثال، فهو ينتقد حصد الأصوات التي تستطيع بها أرستقراطية ملاك الأراضي أن تحصل على أصوات الفلاحين كما ينتقد ممارسة المرشحين الذين يسعون إلى نيل التأييد، لا من خلال الجماهير مباشرة ولكن من خلال ولاة أمر هؤلاء الجماهير وهم الأعيان والعُمَد(٢٩٤). وهو يرى كذلك أن المجتمع المصري لا يختلف على أساس المصالح، بل على أساس الانتماءات العائلية والقبلية والجهوية(٢٩٥). وهذه الطروحات كلها تلخص انشغال المجتمع المدني

---

(٢٨٨) انظر طارق البشري، **دراسات في الديمقراطية المصرية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، وأحمد حمروش، **قصة ثورة ٢٣ يوليو: البحث عن الديمقراطية** (بيروت؛ القاهرة: دار ابن خلدون، ١٩٨٢).

(٢٨٩) محمد مصطفى، **الديمقراطية والانتخابات** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠)، ص ٧-٢٣.

(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٤٧

(٢٩١) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ٢٠٤.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٥٤.

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٧٥.

(٢٩٤) المصدر نفسه.

(٢٩٥) المصدر نفسه.

المصري إزاء ما يصفه أحد الناشطين بأنه الديمقراطية الكسيحة[٢٩٦].

التجارب في مواقع أخرى تتمحور حول قضايا مماثلة، فمحمد الجاسم الذي كان عضواً في مجلس الأمة الكويتي يطرح بقوة الفكرة التي تقول إن الديمقراطية ليست أسلوباً من أساليب الحكم مفتوحاً أمام الاستغلال. ومن واقع قراءته لحقائق السياسة المحلية التي شهدت انهيارات ديمقراطية فقد خلص إلى أن الديمقراطية نظام للحكم.. يصلح لإدارة شؤون الدولة التي ينبغي أن تنعم بالاستقرار[٢٩٧]. أما محمد إبراهيم نقد من السودان، فيرى الديمقراطية بوصفها عنصراً يتصل أساساً بوعي الطبقة العاملة وقدرتها على التنظيم وحمايتها[٢٩٨]. وبوصفه شيوعياً، فإن نقد يقول بشكل مباشر بعدم الفصل بين الديمقراطية والاشتراكية[٢٩٩] إن بحث الاشتراكيين عن هذا التوازن كان العامل الذي ظلت تنطلق منه تاريخياً العقيدة السائدة بين صفوف الاشتراكيين العرب ومفادها أن الديمقراطية الليبرالية لا تتصل بسبب، أو أنها تتصل بسبب ضئيل، بحرّية العمال في الاختيار وبالمشاركة السياسية الحقيقية[٣٠٠]. ويولي تعريف اليساريين العرب للديمقراطية كلّ الأسبقية للقضاء على الاستغلال وتلبية احتياجات الطبقات العاملة[٣٠١] وبهذا تصبح الديمقراطية طريقاً إلى الاشتراكية وليس العكس[٣٠٢]. ولا ينزع العلمانيون العرب فقط إلى معاملة الديمقراطية بوصفها نوعاً دالاً على دين عالمي بل هم يطرحون أوصافاً وتعريفات ترتبط وثيقاً بالمنظور الغربي للديمقراطية[٣٠٣].

---

(٢٩٦) إسماعيل صبري عبد الله، **مصر التي نريدها: تقرير سياسي وبرنامج مرحلي** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٧٢ ـ ٧٥.

(٢٩٧) محمد عبد القادر الجاسم، **الكويت مثلث الديمقراطية** (القاهرة: مطابع الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٥.

(٢٩٨) محمد إبراهيم نقد، **قضايا الديمقراطية في السودان: المتغيرات والتحديات** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢)، ص ١٧.

(٢٩٩) وبنفس المقياس، ينظر أحد الاشتراكيين العرب إلى الديمقراطية في ضوء تشابك يخلق التوازن الضروري للتعايش بين قوى الإنتاج وبين من يملكون وسائل الإنتاج. انظر: عبد الرزاق عيد، **نحن والبيروسترويكا** (اللاذقية: دار الحوار للنشر، ١٩٩١)، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٣٠٠) للإطلاع على تأملات سمير أمين في الديمقراطية، انظر: «قضايا الديمقراطية في العالم الثالث،» في: سمير أمين، **بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول العالم المعاصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١)، خاصة الفصل ٢، ص ٣٦ ـ ٦٣.

(٣٠١) Aziz Al- Hajji, «Arab Nationalitarianism, Democracy and Socialism,» in: Abdel Malek, ed., *Contemporary Arab Political Thought*, pp. 166-168.

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣٠٣) عبد الرحمن منيف، **الديمقراطية أولاً.. الديمقراطية دائماً** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٢٦.

وبالرغم مما يشوب هذه المفاهيم والتصورات عن الديمقراطية العربية من خلط، إلا أنها تتجه نحو مسار واحد وهو البحث عن الديمقراطية الصحيحة. وفيما تبرز حالياً دعوات الديمقراطية فضلاً عن التوجهات الوطنية الدينية، في مجال الخطاب السياسي العربي، تبدو دعوات الاشتراكية والقومية العربية وكأنما شحبت من بنية الخطاب السياسي العربي. على أنه من المخاطرة والرجم بالغيب استبعاد هاتين الدعوتين تماماً وربما تصل القومية العربية إلى أوج ازدهارها بالذات مع تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي. وهل يستطيع الديمقراطيون العرب في المستقبل أن يحققوا هدف الوحدة العربية الذي لم يستطع تحقيقه الأوتوقراطيون العرب على مدى سنوات طويلة؟ هذه الرؤية التي يشترك فيها كثير من العرب عبر عنها المحامي الكويتي حامد الجوعان في عام ١٩٩١ في ذروة الأزمة العراقية ـ الكويتية قائلاً: إننا نؤمن بعالم عربي موحَّد ولكن ليس قبل أن يصبح عالماً عربياً ديمقراطياً. ولن نقبل قط الوحدة في ظلّ دكتاتورية[٣٠٤]. ويرى عابد الجابري الديمقراطية بوصفها ضرورة قومية عربية قدر كونها ضرورة وطنية[٣٠٥]. ويمكن في هذا السياق استخلاص ٤ ملاحظات أساسية مما سبق:

أولاً، إن البحث عن الحكم الرشيد منذ أيام الفارابي وحتّى الزمن الحاضر ظلّ يشكل سلسلة بغير نهاية من الجهود الرامية إلى التوفيق بين الفلسفة والقرآن، بين الناموس الإنساني والشريعة، بين المدينة اليونانية والمدينة المسلمة، بين الفيلسوف والإمام، بين التجديد والتقليد، بين العقل والنقل، بين الأصالة والمعاصرة، بين الفرد والمجتمع وبين إرادة الشعب وإرادة الله، وبين السياسي والاقتصادي، ثمّ بين الوطني والعربي القومي. ونتيجة ذلك كان خليطاً يجمع بين التوتر والفشل والنجاح. أما عنصر التوتر، فيتجلى في ما يبدو حتّى الآن وكأنه لا سبيل إلى التوفيق بين جانبي التوجهات التاريخية والتوجهات الحديثة في الفكر، فضلاً عن التراث المعرفي الراسخ الذي تتشكل وتنتظم من خلاله المسيرة الديمقراطية والهويات السياسية. ومع ذلك، فإن الهدف الأسمى للسعادة الذي كان يتغياه قدماء اليونان والمسلمين يشترك في موضوع واحد على صعيد الفلسفة وإن كان الخلاف بين الجانبين يكمن في نوعية الحكمة الفكرية وسُبُل ترجمتها إلى أفعال على نحو ما تصوره الفلاسفة من الجانبين وعملوا على بلوغه، فبالنسبة إلى الجانب الأول جاء مفهوم السعادة مركّزاً حول

---

(٣٠٤) انظر: Hamed Juwan, «Democracy, Not Dictatorship,» *Washington Post*, 10/4/1991, p. A23.

(٣٠٥) محمد عابد الجابري، «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ١٣.

استنبات المعرفة والحكمة الفلسفية. وبالنسبة إلى المفهوم الثاني، فإن السعادة على النحو الذي يتضح في فلسفة الفارابي، أمر مزدوج بمعنى أنها فلسفية نظرية عقلانية ودينية عملية وتصورية. ولا تستطيع الفلسفة وحدها أن تستخلص المسلمين لا من براثن الجاهلية ولا من أسْر الطغيان. والسعادة بالنسبة إلى الإغريق هي السعادة الخالصة (السعادة/ السعادة). وبالنسبة إلى المسلمين هي السعادة في الدنيا والآخرة يعينها ويؤازرها في ذلك زواج بين الفلسفة والنبوّة وبين فضائل المدينة وملكها الفيلسوف ثمّ فضائل الفيلسوف ـ النبي في مدينة طوباويه فارابية. أما اليوم، فقلة في العالمين العربي والإسلامي، حتّى على فرض وجود هذه القلة، هي التي تستطيع أن ترقى إلى نجاح عند الفارابي في التوصل إلى ذلك المزيج المركب من جدليات الفلسفة الإسلامية وغير الإسلامية.

ثانياً، وبالتالي، فإن جدل البحث عن الديمقراطية الذي كان قد بدأ منذ المراحل الأولى التي التقى فيها فلاسفة المسلمين بفلاسفة اليونان، فضلاً عن بحث الفارابي نفسه عن المثل الأعلى أو الدولة الفاضلة مازال متواصلاً بغير هوادة في الشرق الأوسط العربي. وقد استطاع مالكولم كير في مقالته المنشورة عام **١٩٦٣** أن يوثّق بمقدرة فائقة هذا الجدل تحت عنوان «المفاهيم الراديكالية العربية للديمقراطية»[(٣٠٦)]. وعندما كتب كير مقالته في أوائل الستينيات، جاء ذلك مواكباً لارتفاع مدّ الشرعية الثورية، وكان أساس هذه الأيديولوجية الثورية الدعوة إلى مفهوم راديكالي للديمقراطية، حيث توارى من الساحة السياسية العربية وقتها مفهوم الليبرالية الدستورية[(٣٠٧)]. وفي ذلك الوقت كان ينظر إلى الحكومات الثورية من جانب المتحمسين لها، لا على أساس أنها نكوص عن الليبرالية ولكن على أنها شكل مختلف راديكالياً من أشكال الديمقراطية[(٣٠٨)]. وفي ضوء ترف النظرة إلى الوراء، لم يفض هذا الحكم الثوري سوى إلى كوارث حلت بالشرق الأوسط العربي، حيث كان جوهر مفهوم الراديكاليين العرب وقتها للديمقراطية من ناحية، قد نفى الفردية والمصالح الخاصة مع رفض أسلوب تحجيم الحكومات[(٣٠٩)] ولكنه من ناحية أخرى، أكدّ عنصر المصلحة الاجتماعية والمصالح الوطنية وتضخيم سطوة الحكومات. كان مشروعاً يتعلق بدولة مهيمنة ومسيطرة وعاكفة على بناء الأمة، وعمل الراديكاليون العرب على

---

(٣٠٦) انظر: Malcolm Kerr, «Arab Radical Notions of Democracy,» *Middle Eastern Affairs*, vol. 3 (1963), pp. 9-40.

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٠٨) المصدر نفسه.

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ١١.

تنفيذ خطّة أعطت الديمقراطية النزر اليسير وربما لم تتح لها أي فرصة للازدهار في الشرق الأوسط العربي:

. . يرفض الراديكالي العربي الافتراض الغربي المألوف بأن توزيع السلطات والمبادرات في المجتمع في ما بين الفئات المتنافسة أمر مرغوب فيه بغير شكّ وأن المبالغة في تركيز السلطات بيد الدولة تشكل تهديداً وطنياً لحق الفرد الخاص. وبالنسبة إلى الراديكالي العربي يتجسد جوهر الديمقراطية، لا في وجود معارضة برلمانية ولكن في إيجاد برنامج اجتماعي اشتراكي وتأمين تأييد جموع الجماهير من أجل تنفيذه(٣١٠).

لكن في التسعينيات، فإن الذي انحسر وأصابه الجزر الشديد كان هم الراديكاليون العرب ومفهومهم عن الديمقراطية عندما بدأت الديمقراطية الليبرالية تطرح نفسها بقدر أكبر نسبياً من جاذبية الرمز.

ثالثاً، الآراء التي ظلت تحشد في الماضي لصالح الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية على حساب الديمقراطية السياسية ثبتت أخطاؤها فلن يكون هناك عودة إلى «الخبز الآن والصوت الانتخابي بعد ذلك» أو كما كان عبد الناصر يسميه ديمقراطية الخبز(٣١١). وعلى نحو ما قال الجابري، فإن التجربة العربية التي اتسمت بنزعة السلطوية البيروقراطية المفرطة والقصور الفكري والإفقار النسبي أثبتت زيف هذه المقولات وهو يوضح الحماس نحو النموذج الاسكندينافي حيث الديمقراطية السياسية طبقاً له أفضت إلى ديمقراطية اجتماعية(٣١٢) ذلك لأن فكرة الديمقراطية السياسية ليست مجرد شرط لتنفيذ جميع الإصلاحات الأخرى أو تحقيق التحولات الثورية ولكنها شرط مطلوب آخر ولا غنى عنه لأي إصلاح مهما كان عميقاً ولا يمكن للإصلاح أن ينجح بغيرها ومن ثمّ فهي اليوم تتردد على لسان شرائح كبيرة من الانتليجنسيا العربية(٣١٣).

أخيراً، فمنذ عودة الخطاب المطروح بشأن المسألة، ومع إمكانية أن تواكب الديمقراطية العربية الصحوة الإسلامية، فإن البحث عن صيغ متنافسة للديمقراطية الصحيحة سوف يؤدي إلى مزيد من الانقسام بدلاً من التوحد بين صفوف ورؤى

---

(٣١٠) المصدر نفسه.

(٣١١) من مقابلة المؤلف مع الدكتور أحمد شلبي في دار العلوم، جامعة القاهرة بتاريخ ٣٠ آذار/ مارس ١٩٩٣.

(٣١٢) الجابري، «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي،» ص ١٢.

(٣١٣) خضر زكريا، «غابت عن المقالات مسألة الديمقراطية،» في: عادل مصطفى أحمد [وآخرون]، **حوارات: مفكرون عرب يناقشون كريم مروة في القومية والاشتراكية والديمقراطية والدين والثورة** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٣٥٧.

العلمانيين والدينيين، وسوف يعمل على استقطاب السياسات التي يتبعونها والمجتمعات التي يعيشون فيها، ومن ثمّ يظل التحدي الأكبر الذي يواجه الديمقراطيين العرب ليس في الدخول ضمن مجالات تحليلية أو فكرية لكي يثبتوا أنفسهم وينزعوا الشرعية عن الصيغ الأخرى، بل يتمثل التحدي في فتح مجالات لا تفضي إلى تركيز السلطة أو تثبيتها أو احتكارها بحيث يمكن أن يصل المشروع الديمقراطي العربي إلى النضج أو الاكتمال، ذلك لأن الصيغ العربية المختلفة للديمقراطية تشترك في خاصية أنها أشبه بصيغ عظمى ما برحت مطروحة على مدار السنوات الأربعين الأخيرة وقد شابها قدر كبير من القهر. ومن هذا المنظور ما زالت هذه الصيغ حبيسة تصورات لسياسات بعيدة المنال من حيث المُثل التي تطمح إليها فضلاً عن طابعها الذي يتسم بنزعة إلى السيطرة والهيمنة. وفي التحليل الأخير، فقد لا تؤدي هذه السياسات سوى إلى إعادة إنتاج الصيغ السياسية القائمة التي تتسم بالتثبيت والانعزال بدلاً من الحراك وتعددية الأقطاب.

مع هذا كلّه، فلا سبيل بغير مشاركة المرأة إلى تعزيز قضية الحكم الرشيد في كلّ مكان بالشرق العربي مهما عمل الفرقاء على التمهيد لساحات من الممارسة السياسية التي تتسم بالتدفق وتعددية الأقطاب، ولا بالسير قُدماً من أجل الدعوة إلى هذا الحكم الرشيد، فما يزال الرجل والمرأة قطبين متقابلين ويستعصيان على الاقتراب في مجتمعات عربية وغير عربية. وتواؤم الرجل والمرأة، سواء في نظام ينتسب إلى حكم الله أو نظام علماني، أمر يشكّل تحدياً باعتباره محاولة للتواؤم بينَ العقل والوحي. وهذا هو التحدي الذي حاولت الديمقراطية أن تواجهه من أيام أرسطو وأفلاطون وحتّى أيام روسو وهوبز، ولكنها لم تُفلح في هذه المواجهة. بيد أن المرأة في كلّ مكان استطاعت أن تنهض لمواجهة تحدي التحوُّل الديمقراطي في أواخر التسعينيات، والمرأة العربية ليست استثناء في هذا الصدد. والفصل التالي ينظر إلى الأسلوب الذي اتبعته المرأة العربية، أياً كانت هويتها الدينية أو الوطنية، لكي تشارك باطراد في تشكيل صيغة ديمقراطية.

الفصل السادس

المــرأة العربيــة والانطلاقــة الديمقراطيــة

«حرمان المرأة من حقوقها المدنية لا يشكل فقط ظلماً لها بل هو عقبة كأداء على طريق التنمية وتطور الشعب كما يشكّل حجر عثرة في العملية الديمقراطية للبلاد . . . ومن المثير للسخرية بصراحة القول إن مشاركة المرأة في البرلمان أو في مواقع سياسية أخرى سوف تؤدي إلى إهمالها بيتها . . . إن أعداء المرأة هم أسوأ أعداء الديمقراطية»

إنجي أفلاطون، ١٩٤٩(١)

«نعرف أن ديمقراطية الغرب هي ظاهرة محدثة حتى ولو كان تاريخها يرجع إلى أيام أفلاطون. ونعرف أيضاً أن ممارستها لم تستند تاريخياً إلى مُثل عليا إيجابية أو سليمة، وهذه المُثل العليا لم تكن تنبع بدورها من الممارسة في أرض الواقع. ونعرف أن الثقافات والشعوب غير الغربية لم تستفد كثيراً من ديمقراطية الغرب ولا استفادت النساء أيضاً. ولكننا في العالم الإسلامي نستطيع الإفادة من الديمقراطية إذا ما قضينا على حكم الاستبداد وأنهينا التنمية الخاطئة وقضينا على جميع المخاطر التي تهدد وجودنا. إن مفهومنا للديمقراطية لا يتجاهل حقيقة أن ثمة دروساً يمكن تعلمها من التجارب الديمقراطية في مواقع أخرى ومع ذلك فإن فهمنا للديمقراطية لا يمكن أيضاً أن يتجاهل ديانتنا ولا ثقافتنا ولا سائر قسمات خصوصياتنا»

زكية عوض ساتي، ١٩٩٤(٢)

لقد طرح الاستشراق قضية المرأة في الوطن العربي والعالم الإسلامي على نحو أقرب ما يكون إلى ضربة موجَّهة بالدرجة الأولى إلى الثقافتين العربية والإسلامية، فالمرأة المسلمة كثيراً ما يتم تصويرها على أنها كيان هامشي وكائن يستتر من خلف نقاب،

---

(١) Inji Aflatun, «We Egyptian Women,» in: Margot Badran and Miriam Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990), pp. 347-348.

(٢) مقابلة المؤلف مع زكية عوض ساتي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

مضطهد لا اسم له ولا وجود ولا صوت ولا رأي. وبدلاً من ذلك، فإن هذا الفصل من الكتاب يصوّر المرأة العربية والمسلمة على أنها من عوامل التغيير القوية وأنها ما برحت تؤكد وجودها في مضمار الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، بل وفي نماذج الخطاب الديني في الشرق الأوسط العربي ما يفنّد القول التقليدي الذي يصور النساء في العالمين العربي والإسلامي على أنهن يتسمن بهويات أدنى مرتبة. وينطلق التركيز الراهن على مفاهيم المرأة للديمقراطية من حقيقة أن التجديد السياسي في المنطقة سيظل قاصراً بغير مشاركة من نسائها، كما إن الدور المتزايد للمرأة العربية يشكّل مساهمة كبيرة في القضاء على الحكم السلطوي، حيث كانت النساء جزءاً من المقاومة الجماهيرية المتسعة النطاق، لا ضد نزعات الاستبداد العربية فحسب، ولكن ضد الخطاب والأيديولوجية والممارسة المعرفية المسيطرة وضد سياسات القوة الغاشمة التي تستند إليها.

والحق أن المعالجة الفكرية لقضية الديمقراطية في الشرق الأوسط العربي تجنح إلى أن تكون معالجة مقيّدة محدودة عندما تتجه إلى النظر في مساهمة المرأة العربية في خطاب الديمقراطية، فكثير من أبعاد الخطاب الراهن بشأن الديمقراطية والتحوّل الديمقراطي في المنطقة يجنح إلى التأثر بنهْج مركّز على الدولة. كما إن أثر المعرفة الناجمة عن ذلك جاء أثراً مزدوجاً: فمن ناحية أولى، كثيراً ما يتم تهميش الطروحات البديلة مع استثناءات قليلة تتعلق بالحركات الإسلامية والمرأة، ومن ناحية ثانية، ففي نطاق هذا التهميش، ينزع اتجاه متحامل ناجم عن التحيُّزات الإيديولوجية للعلمانية والليبرالية إلى استبعاد معرفة المرأة المسلمة بالقضايا المتصلة بالسياسة والمجتمع. والفصل الحالي من الكتاب يتدارس مفاهيم الديمقراطية عند المرأة العربية، سواء عند دعاة العلمانية أو عند المشاركات في التوجُّه الإسلامي، مع إشارة خاصة إلى الناشطات المسلمات. وفي هذا السياق تبرز ثلاث قضايا: الخلفية النظرية لمسألة نوع الجنس واشتداد ساعد دعاة حقوق المرأة من الرجال في الشرق الأوسط العربي ومنجزات الناشطات المسلمات في إيجاد مساحة سياسية أو فكرية ضمن نطاق الحركات الإسلامية. ومما يتناقض مع المعتقدات المنتشرة على المستويين الفكري والشعبي يقال إن هذه المنجزات نتج منها انسجام في العلاقات بين أنشطة وأهداف التوجُّهات الإسلامية والدعوة إلى حقوق المرأة والتحوُّل الديمقراطي بمعنى أن الناشطات الإسلاميات يملكن تصورات تدعم هذا الموقف. ويستند الفصل إلى مقابلات مع ناشطات من أربع حركات إسلامية: الجبهة في السودان، والعمل في الأردن، والإخوان في مصر، والنهضة في تونس. على أن التحليل يستند في معظمه إلى مقابلات مع ناشطات إسلاميات من الحركتين الأولى والثانية.

لكن ثمة تحفظ مطروح في هذا الصدد، فمصطلحات من قبيل النسوية

والأنثوية والنساء تنطوي على مشاكل في الدلالة اللغوية من حيث إنها لا تتواءم تماماً مع المنظورات الأوروبية ـ الأمريكية. كما إن معاني هذه المصطلحات في اللغة العربية ليست مناظرة بما فيه الكفاية مع المصطلحات البديلة في اللغة الإنكليزية؛ فصفة نسوي مثلاً عندما تشير إلى الحركة النسائية تُفهَم على أنها أمر يتصل بالمرأة. وفي واقع الأمر، وبما أن كثيراً من الناشطات العربيات ينتسبن أو ينتمين إلى الطبقة الوسطى وكثيراً ما يُجِدَن التحدث بأكثر من لغة، فإن عدداً منهن يتجه إلى استخدام المصطلح الفرنسي Feministe أو المصطلح الإنكليزي Feminist لوصف أنفسهن. أما مصطلح مارجو بدران الذي يقول بـ «النشاط على أساس نوع الجنس أو ما يمكن تسميته النشاط الجندري أو الجنساني»، فهو ينطبق على الشرق الأوسط العربي أكثر من مصطلح Feminism[٣]. وتلاحظ مارجو بدران أن الناشطات النسائيات كثيراً ما يرفضن وصف أنثوي (نسوي) لأنه أولاً غير دقيق ولأنه أيضاً له أصداء غربية يرتبط بها ولأن الإسلاميات يرونه إما غير ذي موضوع أو غير ديني، فضلاً عن أنه غير سليم من الناحية العقائدية في نظر الناشطين الاشتراكيين[٤].

كذلك يُستخدَم تعبير **نصيرات المرأة الإسلاميات** لوصف النساء من أعضاء الحركات الإسلامية وسوف يُستخدم بالتبادل مع المصطلح العربي **الإسلاميات** وهذا التعبير الأخير يرد هنا، لا لأن الإسلاميات يعترفن بأنهن نصيرات للحركات النسوية أو يربطن أنفسهن بهذا الفكر المناصر للمرأة ولكن يرد بحكم الآثار الأنثوية للسياسات التي يتبعنها. والتعبير ينطوي على مشكلة لأنه مركَّب أو مؤلّف من كلمتين، حيث لا يسهل تعريف كل منهما على حدة، فما يوصف بأنه إسلامي أو إسلامية أو يوصف بأنه من أنصار قضايا المرأة أمور تخضع لتفسيرات متعارضة ومن ثم قد تتخذ أكثر من شكل واحد. والذي يوصف بأنه إسلامي يمكن أن ينصرف إلى معان شتى بحيث يجري الخلط بينه وبين أفكار سلبية بالنسبة إلى المرأة على نطاق واسع. وفيما يكتنف الجدل كلاً من هذين المصطلحين، فما بالك عندما يقترنان معاً. وعلى ذلك فأي، معالجة لمصطلح **الإسلاميات من نصيرات المرأة** سواء جاء مرتبطاً بالتهوين من شأن الموضوع أو بالتحذير منه قد لا يثير العجب، فمصطلح الإسلاميات كفئة نسائية ينصرف إلى أكثر من معنى، حيث إن معظمهن حصَّلن درجة جامعية واحدة على الأقل ولا يشكلن طبقة من النساء المظلومات أو المقهورات وهن

---

(٣) انظر: Margot Badran, «Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt,» in: Valentine M. Moghadam, ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), pp. 202-227.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

يعارضن مثل هذه الممارسات في إطار الأسرة الإسلامية. وكثير منهن متزوجات من رجال منضوين ضمن الاتجاه الإسلامي ويتساوون معهن في النشاط والتعليم فضلاً عن الالتزام بإعادة التفكير في الإسلام. وبحكم هذه الشخصية، وفي ضوء ما يمثلنه، فإن النشاط الذي تنخرط فيه الإسلاميات يثير معارضة من جانب الإسلاميين التقليديين.

أولاً: خلفية نظرية

نشأت حركات ونظريات حقوق المرأة في الغرب في نفس الوقت تقريباً الذي نشأت فيه الحركات المطالبة بالديمقراطية؛ فقد عمدت الناشطات النسائيات إلى توضيح القيود التي كانت تكتنف الديمقراطيات القائمة في الولايات المتحدة وفي عدد كبير من البلدان الأوروبية. ومع حلول سبعينيات القرن العشرين، أمكن تحقيق الفوز في معظم المعارك المهمة ولا سيما في المجال القانوني بالرغم من أن المساواة بين الجنسين كانت لا تزال بعيدة المنال إلى حدٍ كبير. وقد شهد منتصف القرن العشرين فترة من الأزمة بالنسبة إلى حركة نصرة المرأة في الغرب، حيث شهدت هذه الفترة تراجعاً في ذلك المدّ. ومنذ ذلك الحين أعادت الحركة تجميع صفوفها وبدأت في معارضة أوضاع الوصاية الأبوية في المجتمع، فكان أن أنشأت صلات تربط بين السلطة والذكورة وبين الذكورة وإشعال الحروب، وبين النزوع الجنسي والسيطرة، وبين سيادة الرجل والفصل الاجتماعي. وهذه التساؤلات فتحت الباب أمام مجالات جديدة لنضالات المرأة في الغرب ثم امتد نطاقها لتشمل انتقادات وُجِّهت إلى مجالات محافِظة مثل العلاقات الدولية التي كانت المرأة غائبة عنها[٥]. وقد بلغ تأثير الحركة لدرجة أنها أجبرت المعنيين على إدخال قضايا النوع والقضايا الجنسية في صلب الأنشطة الرئيسية وجعلت التصحيح السياسي مرتبطاً بالاعتراف بتلك القضايا.

وبما أن ممارسة سلطة الوصاية الأبوية في الغرب كانت واضحة في المحليات اللامركزية، وفي مجال صناعة الإعلان وسائر المواقع غير المكشوفة، فإن المساءلة بشأنها كان لا بد أن تتسم بأسلوب راقٍ ودقيق بنفس القدر. وبالمقياس ذاته، فإن المشاريع المختلفة للدراسات التي أجريت في مجال حرية المرأة كان لا بد وأن تتسم بطابع التفكيك وإعادة التركيب بحيث تتحدى فكرة التمركز والتوغل التي ترتبط في

---

(٥) انظر: Fred Halliday, «Hidden from International Relations: Women and the International Arena,» in: Rebecca Grant and Kathleen Newland, eds., *Gender and International Relations* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991).

الأُطر المفهومية بكثير من التخصصات والشبكات المعرفية والأخلاقية والسياسية المتصلة بها. كما إنها بنفس القدر كانت تُخضِع للمساءلة مجالات الجنس والطبقة والإمبريالية الثقافية والعِرْق والمنبت بين الأشكال الأخرى من نزعة الإخضاع والقسر الكامنة في صلب الهياكل الاجتماعية الغربية فضلاً عن منهجيات صياغة المعرفة. وهذه التحديات ترددت أصداؤها وسايرت بالضرورة عملية تفكيك الثقافات الداعمة والمعزِّزة والقيم المؤيدة لكثير من فروع المعارف الغربية التي طال عليها الأمد من دون أن تقتصر فقط على تشكيل عمليات الاستبعاد، بل كانت تهيئ السُبل لتعريف عزل **الآخر**. ومن هذا المنظور تصل هذه التحديات إلى حيث الجهود المتناسقة لتنقيح التاريخ فضلاً عن الانتقاص من مشروع الحداثة الغربي القائم على أساس الذكورة الجنسية، وفي قلب عملية التفكيك تكمن عملية تطوير أشكال بديلة وتقدمية لصناعة المعرفة وللمعاني والممارسات التحررية المعرفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

وبما أن هذه النظريات التي ارتبطت بنصرة المرأة نشأت في الغرب، فهي تعكس الخلفية الاجتماعية والثقافية للكتّاب والناشطين، كما تعبِّر عن طبيعة الخصائص التي نشأت على أساسها. بيد أن الحالة التاريخية نفسها (الأسرة النووية وفصل الكنيسة عن الدولة والرأسمالية المتقدمة وأنماط الزواج) لم تكن مهيأة في العالم النامي بما فيه الشرق الأوسط العربي، حيث لم يُتَح بالتالي تعميم الأفكار الغربية المناصرة للمرأة من دون تعديلها أو تطويرها في المواقع الأخرى بعد أن اتضح أنها تفتقر إلى سياق الشرق الأوسط ومن ثم جوبهت بعداوة سافرة حتى من جانب الناشطات الإسلاميات. لقد رؤي أن حركات المرأة الغربية استندت إلى برامج معرفية محمَّلة بالقيم ولكنها استرشدت بأفكار وتصورات قاصرة كانت تستعصى على المحاكاة، بل كانت مفعمة بحالات من سوء الفهم للإسلام وللثقافات والأعراف العربية. وبالنسبة إلى اللواتي تمت مقابلتهن من النساء الإسلاميات، فقد رأين أن عدداً من الانتقادات النسوية الغربية التي استخدمت نوع الجنس كفئة للتحليل كانت ببساطة ترتبط بأوضاعهن التي يعرفنها مثل صناعة المعرفة على أساس الوصاية الأبوية وحالات الاستبعاد والتعصُّب العرقي والإمبريالية الثقافية. وهذا يصدق بالتأكيد على حركات نصرة المرأة في الغرب التي كانت في مراحلها الأولى تتسم بطابع السيطرة والهيمنة وكان من الواضح أن المسألة الجنسانية لا بد وأن توضع في سياق ثقافي ولم يكن ذلك متاحاً في الخطاب الغربي. وفضلاً عن ذلك، فإن التبسيط المخلّ في فهم العلاقات الجنسانية بين العرب ضمن سياق عالم يتخذ طريقه نحو العولمة واقتصاد سياسي دولي بالغ الشراسة، أتاح ظهور أشكال جديدة من علاقات القوة التي خلقت بدورها ظروفاً إضافية لممارسة سياسة الإخضاع وسلب الإمكانات من الآخرين.

الناشطات والمفكرات في الشرق الأوسط العربي، شأنهن شأن أخواتهن في بقية العالم النامي، احتفظن بعلاقة نقدية مع حركة المرأة في الغرب. ومع ذلك، وفي نطاق الحركة النسائية الدولية، كان هذا الاعتراف باختلاف الأهداف يعني نكسة لفكرة الأخوّة العالمية بين النساء ومن ثم، فإن جهود التوفيق بين هذه الخلافات كانت واضحة في المحافل الدولية. ومع ذلك، فثمة اعتراف سافر، بأن النساء يتوحدن من حيث الخضوع للقهر حتى بالرغم من اختلاف شكل ممارسة هذا القهر. لكن نصيرات الحركة النسائية يختلفن حول الآليات التي تشكل المجتمعات التي يعشن فيها. ومن ثم، فالحياة الاجتماعية تُبنى ضمن أسس تركِّز على ثنائية تفصل ما بين ما يُفهم بأنه الرجل الأقوى/ الذكورة الأقوى والمرأة/ الأنوثة الأدنى. وهذه الرمزية التي تركِّز على الفرد تؤثر في توزيع الأدوار والقيم في المجتمع، حيث الانتقادات النسوية تثير هذه العمليات لدى تفسير وضعية المرأة في الشرق الأوسط العربي. وفي هذا النطاق، فإن إشكالية قضية نوع الجنس تنحو إلى استيعاب جميع أفكار النسبية[٦]. وبسبب أُطُر القيم الغربية التي صدرت عنها هذه الانتقادات، فإن كثيراً منها غالباً ما انغمس في نزعة استشراقية لم تقف عند حدّ. والحق أن كثيراً من الانتقادات التي استندت إلى أُطُر غربية من حيث القيم التي تعتمدها شابتها نزعة استشراقية مطلقة، فقد انتقدت ليلى أبو لغد عدداً من تلك الطروحات المتحيِّزة والمتصلة بقضية المرأة في الشرق الأوسط العربي[٧]. إن المسألة الجنسانية في مثل هذه الأعمال كثيراً ما يتم اختزالها إلى ما تصفه أبو لغد بأنه **نظرية الحريم**[٨] أو ما يرادف إساءة للإسلام، ذلك لأن النقيض على سبيل المثال هو تباين صارخ بين أسلوب التركيز على الذكورة في الغرب الذي لا يعزى إلى عوامل دينية بينما التركيز بنفس القدر في الشرق الأوسط العربي يتم مضاهاته على نحو مبتسر مع الإسلام. وعليه، فإن المفكرة الجزائرية مرنية الأزرق عندما تعترف بدور الإسلام في علاقات الجنسين تشك في القدرة التفسيرية التي يمكن أن ينطوي عليها المنظور الديني:

مع استثناءات قليلة، فإن اللامساواة بين الجنسين تُعزى إلى تأثير مفتَرَض للإسلام في حياة النساء والرجال في شمال أفريقيا والشرق الأوسط. والافتراض

(٦) انظر مثلاً: M. J. Herskovits, «Cultural Relativism and Cultural Values,» in: John Ladd, ed., *Ethical Relativism*, Basic Problems in Philosophy Series (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., [1973]), and *Relativism: Interpretation and Confrontation*, edited with an introduction by Michael Krausz (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989).

(٧) Lila Abu-Lughod, «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 18 (1989), pp. 267-306.

(٨) المصدر نفسه.

المُضمَر في هذا المجال هو أن الدين يمثل في آن معاً سبب وحلّ هذه اللامساواة بين الجنسين. وبمعنى أنه إذا ما تم التجاوز بصورة ما عن الدين تقوم المساواة بين الرجل والمرأة. ومع ذلك فلا يكاد الأمر يستوجب الإشارة إلى أنه في المجتمعات التي تم فيها استبعاد الدين بالقوة عن مجالات السياسة والمجتمع لم ينجم عن ذلك تحقيق المساواة بين الجنسين(٩).

ومن شأن تضاربات من هذا النوع أن تولِّد توجُّهات استشراقية نمطية جامدة لأنها تتصل بشرق متخيَّل ساكن الحركة، حيث يُنظر إلى اضطهاد المرأة وكأنه أمر شائع وغير قابل للتغيير. وتلاحظ مرنية الأزرق من جديد أن تركيز الغرب على نوع بعينه أفضى إلى تأكيد وجود الآخر. وما برحت المرأة في كل مكان قاهرة ومقهورة. وعليه، فإن قضية المرأة في حاجة إلى مزيد من تفصيل، ومن شأن عناصر من قبيل الطبقة والمنطقة والأسرة والتعليم والنَسَب أن تظهر المرأة بكل تأكيد في الشرق الأوسط العربي على أنها متباينة الجوانب كما هو الحال في أي مكان آخر، فالنساء لا يشكِّلن فئة موحَّدة. صحيح أن مواقع السلطة تشهد مزيداً من الرجال بأكثر مما تشهد من النساء ولكن حتى بالرغم من قلة العدد، فإن هناك نساء كثيرات يتمتعن بمزيد من التمكين بأكثر مما يتمتع به معظم الرجال والنساء. ومن ثم، فالمنطق المزدوج ما بين الذكر والأنثى لا يبرر باستمرار الهيكل الكامل لعلاقات السلطة في أي مجتمع، حيث المجتمع أكثر تبايناً وأبعد عن التجانس مما قد توحي به الفروقات بين الجنسين.

مع ذلك، فمازال أمام البحوث شوط تحاول فيه أن تتبين كيف أن النساء اللواتي يندرجن ضمن أُطر نُخب السلطة، سواء كانت سلطة سياسية أو فكرية، يمكن لأوضاعهن هذه أن تدعم إعادة إنتاج أشكال من الوصاية الأبوية مع ما يصاحبها من أشكال القهر الذي يتعرض له الرجال والنساء على السواء، فضلاً عن تمييز أشكال مشابهة أخرى. ومهما كان نطاق تأثير هياكل الوصاية الأبوية في عمليات القهر، فالواقع أنها ما كانت تتواصل عبر هذا المدى الطويل من دون أن يساندها على الأقل فصيل صغير من النساء في المجتمعات الخاضعة لنظم استبدادية قاهرة، بل إن سيطرة الرجل كان لابد وأن يعاد إنتاجها جزئياً ليس فقط من خلال مساندة رفاقه من الرجال، بل ومساندة مواطنات من النساء أو على نحو ما يعبر عنه مصطلح **نسوية الدولة** أو **الدولة نصيرة المرأة.** ولا سبيل إلى تبرئة الجمعيات النسائية الوطنية المتنوعة التي ارتبطت أو التصقت بالدولة وبالهياكل السلطوية التابعة لها من إضفاء آيات

---

(٩) Marnia Lazreg, «Gender and Politics in Algeria: Unrevealing the Religious Paradigm,» *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15 (Summer 1990), p. 756.

الشرعية والتوقير على الحكام الأوتوقراطيين في الشرق الأوسط العربي، ذلك أن عضوات هذه الرابطات ممن توحّدن مع النظام الوطني ـ العلماني الذي أعقب المرحلة الكولونيالية أقسمن يمين الولاء لقيم النظام المذكور وأصبحن مندمجات ضمن هياكل السلطة التي يتمتع بها النظام القائم وما كن ليفعلن ذلك بغير دراية كاملة من جانبهن بأن النظم التي يشكلن جزءاً منها تمارس القهر بحق كثير من مواطنيهن بمن في ذلك النساء اللواتي قصدت جمعياتهن إلى تمثيلهن وحمايتهن. وفي هذا الإطار يشار إلى المتنفذين، على نحو ما كانت تشهده ليبيا والعراق وهم طغاة بكل المقاييس، على أنهم محررو المرأة. وحيثما يقع عنف أو اضطهاد تلوح درجات من التواطؤ مع الطغاة. قد يعمد دعاة حقوق المرأة إلى شجب الوصاية الأبوية وإدانة حرمان المرأة من سُبُل التمكين ولهم في ذلك مبررات، لكن النساء من خلال صلاتهن بالنظم السلطوية القائمة لم يتمتعن بحياد كامل على مر تاريخ القهر حتى ولو كانت المسؤولية الأساسية تقع على عاتق هياكل السلطة الخاضعة لسيطرة الرجال وعلى ممارسات وخطاب السلطة الذي يوجهه الذكور لأن هذه الصلات بالرغم من أنها مستترة تؤدي إلى مؤازرة الاضطهاد ذاته.

وعلى الخطاب السائد لاحظت قضايا المرأة سكوت كثير من المجالات عن التعامل معها على نحو ما هو حاصل في مجال العلاقات الدولية، فهذه القضية لم تتضح بما فيه الكفاية في خطابات الديمقراطية والمواطنة إلا في مرحلة قريبة نسبياً، بل إن شخصية المرأة كانت دائماً مستترة في المفاهيم الكلاسيكية للديمقراطية على نحو ما نشهده من تهميش المرأة في المدينة الإغريقية القديمة التي شهدت أيامها الشكل النموذجي للديمقراطية. كما إن مراحل الاستنارة أو جيل الفلاسفة والمنظّرين السياسيين الذي أعقب عصر التنوير عمدوا إلى تشكيل التراث السياسي الغربي من دون أن تعنيهم في قليل أو كثير قضية المرأة، فالفيلسوف جون ستيورات ميل في كتابه **إخضاع المرأة**[١٠] الذي ظل مهملاً حتى انبعاث تيار نصرة المرأة في ستينيات القرن العشرين[١١] طرح هذا الكتاب بوصفه العمل المهم الوحيد لنظرية نسوية وضعها رجل فيلسوف كبير، ويقال إن زوجته قد أثرّت في هذا العمل[١٢]. ومع ذلك، فبشكل عام يمثل صمت النخبة والفكر السياسي في مرحلة التنوير إزاء المرأة شكلاً من أشكال إنتاج المعرفة الذي كان حتى ذلك الحين قد اختزل النساء إلى كونهن كيانات لا

---

(١٠) انظر: John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, edited, with introduction, by Susan Moller Okin, Hackett Classics (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1988).

(١١) انظر مقدمة المحرر في: المصدر نفسه، ص ٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥.

وجود لهنّ أو أشياء يعشْنَ بغير جدارة أخلاقية ولا جدارة فكرية. ويندرج ضمن هذا الوضع الإطار المعرفي المزدوج الذي يمكن ملاحظته في حوليات مرحلة التنوير، حيث كان الرجل الغربي وقيمه وفكره وعقلانيته محوراً للكون وحيث كل ما يتعارض مع ذلك يظل دائراً في الفلك المحيط. وبوصفه إنتاجاً وممارسة معرفية، فإن عصر التنوير يشكل حلقة أخرى في سلسلة سيطرة الرجل على المرأة ما أدى إلى قيام حداثة محورها الرجل ويعاد خلقها باستمرار في صورة الرجل عند الغرب بحيث يرقى الرجل بنفسه إلى مكانة أعلى. أما الآخرون وهم النساء والشرقيون أو السود فهم ببساطة **الآخر** أو هم **أشياء** ذات كيان أقل مرتبة سواء من حيث الفكر أو العمل. ومفهوم المرأة بوصفها الآخر يجد أبلغ تعبير عنه في كتاب سيمون دي بوفوار بعنوان **الجنس الآخر** وهي عندما تناقش التركيز الذكوري وتحويله المرأة إلى الآخر حرصت كذلك على مناقشة الاختزال الطبقي الذي تعرضت النساء الاشتراكيات مما وجه أصابع الاتهام إلى الاقتصاديات الرأسمالية إزاء إخضاع المرأة. وبالنسبة إليها، فإن ثمة أبعاداً متعددة تسببت في إخضاع المرأة تتراوح ما بين البعد الاجتماعي إلى الثقافي(١٣).

مع ذلك، فالسكوت عن قضية المرأة ظل سائداً في النظرية السياسية الغربية لوقت طويل. ولكنه بات الآن في حال من الانحسار، فأنصار المرأة من جميع الأطياف السياسية والفكرية طرحوا بالقوة تساؤلات عن الأُطر المعرفية والممارسات المزدوجة التي تتمحوَّر حول الرجل، كما إن نصرة المرأة واتجاه ما بعد الحداثة أياً كان تعريفهما يشكلان حالياً منظورين مفيدين للفكر النقدي المعاصر المتصل بالنظرية والسياسة والديمقراطية. وما برح أنصار ما بعد الحداثة، شأنهم في ذلك شأن أنصار تحرير المرأة، يتجادلون حول الديمقراطية الغربية ومدى حداثتها وبخاصة ما شابها من استبعاد للمرأة وقضاياها، بل إن أنصار المرأة سعوا إلى ذلك من خلال تسليط الأضواء على محتوى وممارسات السياسة القائمة على أساس نوع الجنس وبخاصة قضية المواطنة في الدول الديمقراطية. وتتنبأ آن فيليبس بنهاية هذا النوع من السياسات فضلاً عن نهاية الديمقراطية القائمة على أساس جنساني بحكم ما تنطوي عليه بالضرورة من أوجه اللامساواة بين الجنسين، وكذلك من خلال إعادة تعريف المواطنة وتنوير النواب بضرورة المساواة بين الرجل والمرأة(١٤). وفي معرض الإدراك والتحدي لسياسات قصر الاهتمام على فئات السيطرة وكذلك قيود **الصالح المشترك** في ضوء تركيبة الهويات والاختلافات والمصالح الجماعية في المجتمع، فهي تطالب بديمقراطية

(١٣) Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, [1949]).

(١٤) Anne Phillips, *Engendering Democracy* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991).

كوزموبوليتانية يتوقف فيها تحيُّز التمثيل والعدالة والاضطهاد الثقافي للمظلومين والمهمَّشين ومنهم طبعاً النساء(١٥). وفي واقع الأمر، فإن معظم دارسي قضية المرأة ما بعد الحداثة يجدون وشيجة عضوية تربط بين الوصاية والديمقراطية، ومن ثم، فإن كارول باتمان، في انتقادها مثلاً لنظرية العقد الاجتماعي الذي يقوم هيكله على الرجل، تعمد إلى تفكيك نظرية العقد الاجتماعي بتسليط الضوء على الصلات التي تربط بين عقدي العمل وعقد الزواج، حيث العقد الأول يفترض مسبقاً إخضاع المرأة وامتلاكها في العقد الثاني(١٦). إن هذه العلاقات التعاقدية القائمة على السيطرة تجعل ازدواجية العام ـ الخاص ليست أكثر من ترتيب غير طبيعي وتعسفي لصالح مجتمع يوجهه الذَكَر فيما يقوم بتهميش المرأة اقتصادياً وسياسياً. وعلى ذلك:

. . . بغير العقد الجنسي لا يتوافر دليل على أن العامل هو ذَكَر أو أن الطبقة العاملة هي طبقة ذكور، فلا يمكن أن يتشكل المجال المدني العام من تلقاء نفسه، ولا يمكن فهم العامل وعمله والطبقة العاملة بمعزل عن النطاق الخاص وعن حقوقه الزواجية كزوج وخصائص وأنشطة العامل تظل متشابكة مع خصائص الطرف الآخر وهو نظيره الأنثوي أي ربة المنزل(١٧).

وفضلاً عن ذلك، تقول باتمان إن الأمر لا يقتصر على رأسمالية صمم الرجل هياكلها، بل هو يتعدى إلى النطاق الكامل للمجتمع المدني ذاته(١٨). وإذا ما خضع المجتمع المدني للوصاية الأبوية، فإن نوعية الديمقراطية في هذا المجتمع لا يمكن إلا أن تكون موجهة من جانب الذكور. ومن هنا، فإن تحقيق المساواة السياسية يفضي إلى صالح الذكور فقط ويؤدي إلى شكل من أشكال المواطنة يصبح فيه الرجال أكثر مساواة من النساء ومن ثم تظل هذه اللامساواة هي نقيض الديمقراطية:

. . . إن فكرة المواطنة الشاملة فكرة حديثة بصورة خاصة، وتعتمد بالضرورة على نشوء الرأي الذي يقول إن جميع الأفراد ولدوا أحراراً ومتساوين مع بعضهم البعض، وليس هناك فرد خاضع للآخر بحكم الطبيعة، والجميع لا بد أن يكون لهم موقع عام كمواطنين يكفل مؤازرة وضعيتهم في حكم أنفسهم. كما تنطوي الحرية والمساواة للفرد على أن الحكومة لا تقوم إلا بالاتفاق أو التراضي ونحن جميعاً تعلمنا

---

(١٥) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(١٦) Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), p. 131.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

أن الفرد هو فئة شاملة تنطبق على أي فرد أو على كل فرد ولكن الأمر على خلاف ذلك حيث الفرد هو رجل[١٩].

وإذا ما كانت الديمقراطية والحقوق السياسية موجَّهة ذكرياً، فذلك لأن نصوص نظرياتها تعود إلى كوكبة من المفكرين الذين كان الرجل بالنسبة إليهم هو المرجع الوحيد وكانت المرأة دائماً غائبة عن مجالهم. وفيما يكاد أن يكون عقد من الزمن قبل باتمان، صوَّبت سوزان أوكين اهتمامها إلى العمى الذي أصاب الفكر السياسي الغربي بشأن المرأة:

. . . **الطبيعة البشرية** على نحو ما نفهمها، وكما وصفها واكتشفها فلاسفة من طراز أرسطو وتوماس الاكويني ومكيافيلي ولوك وروسو وهيغل وكثير غيرهم، فهي تقصد إلى الإشارة فقط إلى الطبيعة البشرية للذَكَر. وعلى ذلك، فجميع الحقوق والاحتياجات التي رأوها بشرية لم تضم ولم تنطبق على النصف الأنثوي من الجنس البشري. ولهذا، فقد ساد وما برح يسود ضمن تراث الفلسفة السياسية والثقافة السياسة اتجاه إقناعي ينحو نحو طروحات تدَّعي أنها عامة وتتجاهل أن الجنس البشري منقسم إلى نوعين، ومن ثم، فهي إما تتجاهل نوع الأنثى تماماً أو تمضي لمناقشة قضاياه وفق مفاهيم لا تُعد على الإطلاق جزءاً من التأكيدات المطروحة بشأن الإنسان والإنسانية[٢٠].

وترى باتمان أن المرأة في نظرية العقد يتم التعامل معها كأنها **ميتة مدنياً** وفي الواقع، إن جميع ما هو مدني إنما يرتبط بـ **اللياقة والحشمة** أو بمجال المجتمع المدني. وعليه، فالنساء مستبعدات منه أو ينظر إليهن بوصفهن نقيضاً له. وفضلاً عن ذلك، فمفهوم المجتمع المدني يفترض مسبقاً إخضاع النساء والسيطرة عليهن[٢١]، حيث بيولوجية المرأة تصبح علامة على الاختلاف وتلك وسيلة للاستبعاد من المواطنة والعقلانية أو الفردانية فضلاً عن كونها آلية يستخدمها احتكار الذكر للأنشطة المدنية على نحو ما تقول به أوكين[٢٢]. ومن هنا تأتي ثنائية العام/الخاص لإدامة السياسة والاقتصاد الخاضعين للهيكلة والتوجيه من جانب الذكر. ومن ثم، فإن كلاً من أوكين وباتمان تعمل بصورة مباشرة أو غير مباشرة على إلقاء بذور الشك في شأن شمولية

---

(١٩) مقتبس من باتمان (Pateman) في: Chantal Mouffe, «Radical Democracy: Modern or Postmodern,» in: Andrew Ross, ed., *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism*, Cultural Politics; [v. 1] (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988).

(٢٠) Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (London: Virago, 1979), pp. 6-7.

(٢١) Pateman, *The Sexual Contract*, p. 102.

(٢٢) Okin, Ibid., pp. 274-275.

الحقوق والمواطنة والمشروع التحريري والديمقراطي الغربي بأكمله بوصفه مشروعاً من الرجال وللرجال. ولقد أمكن ذلك من خلال سلسلة من حالات المعارضة التي انطلقت على أساس الرجال الذين يصلحون لحمل سمة مواطن أو فرد، وتقول باتمان: إن نفس المعنى الذي يضفى على مصطلح **فرد** وهو اختصار لكلمة **رجل** سوف ينهار إذا ما اختفت الأسس التي يستند إليها المجتمع المدني في نظرية العقد متمثلة في ثنائيات متعارضة من قَبيل طبيعي/ مدني، خاص/ عام أو أنثى/ فرد أو جنس/ نوع[٢٣]. وهناك عموميات من قَبيل الحرية والمساواة تنطلق ذاتها من واقع إخضاع المرأة في عقد الزواج، فشمولية الحرية والمساواة بوصفهما من الحقوق المدنية أمر مشكوك فيه بحكم ما تضفيه على الذكور من صفات وهم الذين يخلقون النظام الاجتماعي على صورتهم بحيث أن الإخاء لا يعدو أن يكون خدعة زائفة لأنه في الواقع أخوّة الذكور وليس جماعة الأكفاء المتساوين[٢٤].

أما النظريون الكلاسيكيون، ولكن باستثناء ميل، فقد تركوا للعالم الغربي نظريات متناقضة بشأن المجتمع المدني والديمقراطي، فمن ناحية نظروا بعين التقدير إلى قيمة الحرية والمساواة وحكم القانون والمواطنة، ولكن من الناحية الأخرى، فإن واضعي هذه النظريات يفهمون المرأة بطريقة وظيفية بحيث يجعلونها عاجزة عن التمتع الكامل بالحقوق التي سبق وخلعوها على الرجال بحكم عضوية الجماعة السياسية. وهذا الاستبعاد من استحقاقات عضوية الجماعة القانونية يستند إلى عامل واحد يتمثل في جنس الأنثى. وهذا ينطوي على أن المرأة، على نحو ما تضيف أوكين، قاصرة وفي مرتبة أدنى من حيث الرشد[٢٥]. ويصدق هذا على أرسطو بقدر ما ينطبق على روسو، فالفلسفة السياسية عند الأول هي فلسفة وظيفية على نحو ما تفسر أوكين. وعليه، فإن المساواة السياسية للذكور الأحرار تتطلب لامساواة بالنسبة إلى النساء بين أشياء أخرى. والجماعات المحرومة «توجد من أجل أداء ما يُعهد إليها من وظائف لصالح جماعات الذكور الأحرار القليلين الذين يشاركون مشاركة كاملة في المواطنة»[٢٦].

أما روسو، فيؤسس كيانه الجمهوري على أساس ضرورة المشاركة المدنية ولكن هذا الحق الجليّ الذي يستوعبه روسو في جمهوريته لا يلبث يكشف عن أنه ليس حقاً جلياً ولا شاملاً للمجموع، لأن «النطاق الخاص للحياة العائلية أمر أساسي بالنسبة

---

(٢٣) Pateman, Ibid., p. 225.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٢٥) Okin, Ibid., pp. 276-277.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

إليه . . . وبوصفه جانباً له أهميته القصوى للحياة الفعالة»[٢٧]. ووجود المجال الخاص باعتباره نطاقاً للمرأة يتيح احتكار الرجل للنطاق العام، كما إن السلبيات التي تشوب المجتمع السياسي والمجتمع المدني تكمن في المنظور الذي يطل من خلاله الذكور الذين تشيد بهم الفلسفة السياسية الغربية وهو ما يتجسَّد في النظريات المطروحة في هذا المضمار. وتكتب باتمان قائلة:

إن قصة العقد الأصلي تحكي قصة حديثة للولادة السياسية الذكورية والقصة نموذج لاستيلاء الرجل على الهبة العظيمة التي حرمته الطبيعة منها ومن ثم تحويلها إلى إبداع سياسي ذكوري. وعليه، فقد جاء المخاض للرجال، فكان أن ولدوا جسماً **مصطنعاً** وهو كيان المجتمع المدني السياسي، فخلقوا الرجل المصطنع عند هوبز ونسميه كومنولث أو عند روسو ونسميه الكيان المصطنع والجماعي أو خلقوا كياناً واحداً هو الكيان السياسي عند لوك. ومع ذلك، فإن خلق كيان سياسي مدني هو عمل من أعمال العقل قبل أن يكون مناظراً لأي فعل جسماني للإنجاب ومولد طفل بشر يمكن أن ينتج ذكراً أو أنثى جديدين بينما خلْق مجتمع مدني ينتج كياناً اجتماعياً يتشكَّل على صورة واحد من جنسي البشر[٢٨].

بيد أن المرأة المسلمة لم تعمل قط على إخضاع الآيات القرآنية لذلك النوع من إعادة النظر القائمة على أساس جنساني في النظرية الكلاسيكية أو الفلسفة السياسية على نحو ما فعلت نظيراتها في الغرب. وبصفة عامة تنزع المرأة المسلمة إلى توقير هذه النصوص المقدسة حتى عندما تستند أفكارها السياسية الاجتماعية إلى ثوابت ليبرالية مثل العلمانية أو الفردانية. وفيما تناقش نصيرات المرأة النظريات الكلاسيكية للجماعة السياسية من حيث إنها استبعدت منها أو أنها جزء من خطاب إنساني يتعلق بالمواطنة أو المجتمع المدني، وتلك نتيجة لتصور الرجال ولصالح الرجال، فإن النساء المسلمات ونصيرات المرأة المسلمات لا يستطعن سوى مناقشة الجانب الذي صنعه الرجال من التراث الإسلامي وهو الفقه. إن مشكلتهن ليست مع الإسلام ولكنها مع هؤلاء الفقهاء الذكور الذين عملت تفسيراتهم للنصوص على استبعاد المرأة من المجال السياسي، بل وحددت مكانها في المجتمع، ولا يمكن في نطاق المجتمعات الإسلامية ممارسة هذا النوع من الحوار فضلاً عن اتسامه أحياناً بالتجديف الديني، على نحو ما درجت الغربيات عادة على إبدائه صوب المعارف والطروحات المرتبطة بعصور التنوير. ونساء الغرب لا يتوقفن عن أن يكّن ديمقراطيات عندما يراجعن

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٢٨) Pateman, Ibid., p. 102.

النظريات الكلاسيكية أو يعملن على تقويضها، لكن في المقابل، فإن المسلمين الذين يسعون إلى زعزعة استقرار النصوص الإلهية يخاطرون بوصمة الكفر أو باتهامات الشرك ما يشكل خروجاً على جماعة المؤمنين(٢٩).

ويمكن لهذا الأمر أن يهز الثقة في الهوية ذاتها وبخاصة في المجتمعات المسلمة التي ما زال الدين فيها يشكّل واحداً من أقوى الخصائص. ومن أمثلة ذلك حالة الكاتبة تسليمه نسرين من بنغلاديش التي اتهمت بطرح أفكار تشكل مراجعة للقرآن وهذا مثل دال(٣٠). إن منازعات النساء المسلمات ما زالت تتشاجر بالتالي مع مفسري النصوص الإلهية وفي مجالات التأويل الذي يقوم به كثير من العلماء الذكور. ومن خلال هذه الأداة يتم تشكيل وتنظيم عالم المرأة وهو عالم يفضي بالحتم إلى التحيُّز الذاتي الجنساني وهذا النوع من سوء التفسير للنصوص السلفية يستند إلى إخفاء المرأة وحجب حقوقها في الإسلام. ومنذ بدايات القرن العشرين ظلت ثلاثة أجيال من الناشطات العربيات يحاولن تفكيك ومناطحة هذا الجزء من التفسير الذي جنح إلى ارتهان المرأة وتهميشها ضمن النطاق الخاص.

ويشكل المفسرون النوع **الأول** من ثلاثة أنماط من دعاة الذكورة ممن احتدم الخلاف بينهم وبين النساء المسلمات. أما النوع **الثاني** فهم دعاة الذكورة الوطنيون الذين اختطفوا غصباً المشروع الوطني التحريري وبذلك أفسدوه من خلال سياسات الاستئثار والخطاب الشمولي. أما النوع **الثالث** فهو دعاة الذكورة الغربيون أي الرجل الكولونيالي، وهذا النوع يكشف نفسه مستتراً تحت أغطية حضارية وكونية، وهنا أيضاً، فإن نُبل الرسالة التي تضطلع الحضارة الغربية في شمولها يبدو أمراً لا يتجلى إلا للرجل ذي النزعة الغربية وحده. أما الترتيبات السياسية في المستعمرات، فكانت انعكاساً لنظيراتها في عواصم الاستعمار، وحالات التآخي بين أنصار العقود الاجتماعية وغيرها تماثل من حيث الطابع ذلك التشابك بين المستوطنين الاستعماريين والارستقراطيات المحلية في البلدان المستعمرة، فالمجتمعات التي خضعت سابقاً للنفوذ الكولونيالي يمكن أن تشبه النساء المهمَّشات والمحرومات من حقوقهن في إنكلترا أو فرنسا تحت طائلة العقد الجنسي. وبعبارة واحدة، فإن النظم السياسية التي وضعها المستعمرون اختصرت ممارسات الهيمنة والاستئثار التي تتسم بها المجتمعات

---

(٢٩) لكن الاتهامات تطرح أولاً على لسان مفسري القرآن فضلاً عن أن هذه الاتهامات المعلنة قد تستند إلى أسس سياسية أكثر من كونها دينية.

(٣٠) انظر: Burno Philip, «Taslima Nasreen, romanicere maudite du Bangladesh,» *Le Monde*, 30/12/1993, pp. 1-4.

المدنية في عواصم الاستعمار ولو تجسَّدت البشرية في مجتمع ما، ففي هذه الحالة التي ترزح تحت نير الاستعمار تمثل العواصم الكولونيالية الذكور الأحرار مرادفة في ذلك للحضارة والعقلانية وخصائص الحرية والمساواة ومجالاً من مجالات المدنية، في حين أن المستعمرات هي نساء ذلك المجتمع وكأنهن تعبير عن روحه البربرية. لقد كانت عمليات السيطرة والاستغلال في المجتمع الأخير مطلوبة لمساندة وجود المجتمع الأول بقدر ما أن النظرية التعاقدية التي قامت عليها أفكار أرسطو بشأن المرأة تفترض تجريد الأنثى من المواطنة من أجل مؤازرة وإبقاء مواطنة الذكر. وفيما يظل موقف المرأة العربية والمرأة المسلمة الذي ينظر نظرة ازدراء أو حذر إزاء الحرية والمساواة في الغرب مرتبطاً بصورة لا انفصام لها مع مرحلة الاستعمار، فإن مواقف المرأة الغربية تتصل مباشرة بالعامل الجنساني، ومع ذلك فلم يتح لكل من المرأة هنا أو هناك أن تنال الحرية أو المساواة وكلتاهما تحاولان إعادة تشكيل المجتمعات على صورة كل منهما آخذة في عين الاعتبار تاريخ ما تعرضن له من صنوف القهر فضلاً عن مراعاة الحساسيات الشخصية والمجتمعية والتفضيلات الأيديولوجية.

وثمة تداخل في سياسة المرأة عندما تمارس الاعتراض على موقف الاستبعاد أو القهر في كل أنحاء العالم. وبالرغم من أن كثيراً من الإسلاميات على سبيل المثال يمكن أن يقفن موقف الازدراء إزاء حركات نصرة المرأة في الغرب إلا أنهن ما برحن يعترفن باحتجاجات ونضالات المرأة التي تشكل في رأيهن منابر مشتركة يمكن من خلالها مقاومة التمييز والاضطهاد في كل مكان مع خلق تضامن عابر للحدود والثقافات. وحتى السيدة زينب الغزالي التي نيَّفت على الثمانين وامتد نشاطها بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين في مصر نحواً من خمسين عاماً، فهي لا تنكر شكلاً من أشكال المساحة المتفردة من المواقف والأخلاقيات والاحتجاجات والنضالات المشتركة التي تربط بين النساء في كل مكان:

نحن نشترك في الحياة على أرض الله بوصفنا أبناء آدم وحواء. وقد لا تكون المرأة الغربية مسلمة وقد تتكلم لغات بخلاف العربية وقد يبدو لون بشرتها مختلفاً عن لوننا ولكنها لا تقل من الناحية الأخلاقية عن المرأة المسلمة. ومثلنا، فإن كثيراً من هؤلاء النساء عملن في الماضي بحق على معارضة الاستعمار والغطرسة للرجل الكولونيالي الغربي وكثير منهن اليوم ينخرطن في المقاومة ضد الحرب والبغاء واستغلال العالم الثالث. . . وهؤلاء النساء أخواتنا في الإنسانية ولكن ليس في الإسلام[٣١].

---

(٣١) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

آراء زينب الغزالي تشارك فيها كثير من الإسلاميات الأخريات، فتلاحظ أوصال المهدي، حفيدة الأمام المهدي في السودان وهو الرجل الذي حارب البريطانيين بل وهزمهم في أواخر القرن التاسع عشر، أن معرفتها بكثير من النساء في الغرب تؤكد معارضتهن الأخلاقية القوية للاستعمار والاستعمار الجديد وترى أن مئات الآلاف منهن يقفن متضامنات مع المرأة العربية في قضايا تتراوح بين الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وبين سياسة الهيمنة والتدخل في الوطن العربي[٣٢]. إما رُبى الفرخ، وهي إسلامية من الأردن، فتسجل أن أصوات النساء الغربيات ضد العنف والتدمير في الشرق الأوسط في عام ١٩٩١ كانت بين الأصوات الأعلى. وهي تنظر إلى تضامن المرأة الغربية من الناحية الإنسانية مع المنطقة وشعوبها باعتباره معارضة موجهة ضد لاإنسانية الرجل الأوروبي الذي تمثل مرحلته غير التحررية في المنطقة قصة قهر واستغلال[٣٣].

إن التركيز على الأوروبي أو المستعمر في خطاب الرجال والنساء يتعدى كونه استراتيجية للإبقاء على استمرارية المواجهة مع الاستعمار: إنه استراتيجية لكشف التناقض الكامن ضمن أفكار وممارسات الرجل الأوروبي، ومن ثم فإن زكية عوض ساتي، وهي في صدارة الإسلاميات والبرلمانيات بالسودان، تحدد أربع خصال للذكورة الأوروبية التي تتناقض مع المثُل السامية العليا للديمقراطية والمساواة والحرية: الاستعمار والتعصب العرقي والاستشراق والتوجه الجنسي، وهي تحاكم إدعاء الرجل الأوروبي للعقلانية في ضوء ممارساته في مجال الاستعمار والإبادة الجماعية وتجد أن كلاً من هذين الجانبين الأخيرين لا يتواءم من قريب أو بعيد لا مع الديمقراطية ولا مع الحرية، كما إنها تصف عقلانية الرجل الأوروبي بأنها عقلية استشراقية لأنها تختبرها على أساس ما حدث من النظر إلى الشعوب غير الأوروبية بوصفها شعوباً أدنى من الناحية الثقافية. وتقول إن التصوير الفني والأدبي للمرأة المسلمة الذي اختزلها إلى أيقونات الحريم ما هو إلا جزءاً من ناتج هذه النزعة مما يلحق الضرر بالإسلام والمسلمين. وبالنسبة إليها، فإن مثل هذه الممارسات تُجسِّد الرموز الخارجية لنزعة التمييز العنصري[٣٤]. كما إن المتوالية الكولونيالية تتشابك بصورة وثيقة مع قضايا الجنس والدين والقومية، فتسهم في تشكيل مفاهيم المرأة للديمقراطية في الشرق العربي الأوسط.

إن قضية المرأة لها جانب عملي ويقال الكثير بشأن الإنصاف بين الجنسين ولا

---

(٣٢) مقابلة المؤلف مع أوصال المهدي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(٣٣) مقابلة المؤلف مع رُبى الفرخ في عمّان بتاريخ ١١ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(٣٤) مقابلة المؤلف مع زكية عوض ساتي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

سيما في النطاق السياسي. وقد شكَّلت أوجه التضامن النسائية عبر حدود الدول والنظم البيروقراطية والثقافات واللغات والتوجهات الذكورية، الأجندة التي من شأنها أن تقلِّص عملية صنع القرار التي يحتكرها الرجل. ومنذ أن أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان بشأن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) في عام ١٩٦٧، ما برحت النساء يكسبن مزيداً من البروز والأهمية.

كما إن أدوات مشاركة المرأة الحقيقية أصبحت عديدة، بل هي أكثر من أن تحصى اليوم. ويجدر في هذا السياق أن نذكر منظمات غير حكومية طليعية منها مثلاً منظمة البيئة والتنمية للمرأة التي تتخذ مقرها في نيويورك، والمركز الدولي للمرأة: المنظمة الأولى عقدت مؤتمراً عام ١٩٩١ بعنوان «مؤتمر المرأة العالمي في كوكب صحي» وجاء ذلك استعداداً لانعقاد مؤتمر الأمم المتحدة لعام ١٩٩٢ في ريو دي جانيرو عن البيئة والتنمية وقد أصدر ذلك المؤتمر وثيقة استشرافية للمستقبل بعنوان «جدول أعمال المرأة للقرن الحادي والعشرين». وهذا النشاط يدلل على أن مهام المرأة باتت تضم قضايا استدامة التنمية والبيئة. ومع ذلك، فإن البند الرئيسي يتمثَّل في مشاركة المرأة في صنع القرار على الصعيدين الوطني والدولي. وبالنسبة إلى قدرة المرأة على أن تبث صوتاً إنسانياً في أسلوب إدارة الحكم في العالم لا بد أن تتسلح النساء بالقدرة على طرح اختلافهن وإنهاء مركزهن بوصفهن الطرف الآخر بعيداً عن هوامش الاستبعاد. ومن القاهرة (مؤتمر عام ١٩٩٤ بشأن السكان والتنمية) وحتى بيجين (مؤتمر أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥ العالمي الرابع بشأن المرأة ومنتدى المنظمات غير الحكومية بشأن المرأة) وروما (مؤتمر قمة الأغذية العالمي المعقود في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦) فإن الحركة النسائية الدولية الأوسع نطاقاً أجبرت الأطراف المعنية على إعادة التفكير في علاقات الجنسين وفي مشاركة المرأة وفي تحقيق العدالة لصالحها. وما برحت عملية رسم السياسات بالأمم المتحدة تستجيب لهذا الاتجاه. وقد جاء البلاغ الختامي الصادر عن مؤتمر الأمم المتحدة العالمي الرابع المعني بالمرأة ليتعامل مع قضايا الإنصاف بين الجنسين مع الإصرار على المشاركة السياسية المتكافئة للمرأة. وما زال البرلمانيون في العالم مدعوين إلى زيادة عدد النائبات من النساء بتنفيذ نسبة ٣٠ في المئة ينطوي عليها نظام للحصص. وثمة مطالب مماثلة من أجل المشاركة السياسية المتكافئة مطروحة بدورها في إعلان بيجين بشأن نساء شعوب السكان الأصليين.

وقد خلَّفت منجزات الحركة النسائية الدولية الأوسع نطاقاً تأثيرها في كثير من الدول والمناطق بما في ذلك الشرق الأوسط العربي. وجاءت المبادرات من داخل الدولة والمجتمع على السواء. وثمة مبادرات أخرى منها مثلاً ما تم في عام ١٩٩٧ من

إنشاء المحكمة العربية الدائمة لمناهضة العنف ضد المرأة وقد تم تشكيلها ضمن إطار عربي قومي لتكون شاهداً على قيام أو نشوء مجتمع مدني على المستوى العربي القومي. كما إن الجماعات النسائية التي تعمل مع الجامعة العربية ومركز المرأة العربية للتدريب والبحث ومع اللجنة الوطنية الأردنية لشؤون المرأة التي تترأسها الأميرة بسمة عقدت مؤتمراً إقليمياً في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤ استعداداً لانعقاد مؤتمر بيجين العالمي الرابع المعني بالمرأة. وكانت النتيجة اعتماد خطة عمل عربية للنهوض بالمرأة حتى عام ٢٠٠٠. وهذه الوثيقة تبيّن أن المرأة العربية تتمتع برؤية واضحة لكيفية التفكير والتصرف محلياً وعالمياً بما يكفل تحسين نصيبها في المجتمع. وإذا ما تم تنفيذ هذه الوثيقة، فمن شأن توصياتها أن تمهد المجال من أجل تعزيز علاقات المساواة بين الجنسين في الشرق العربي الأوسط[٣٥]. ولهذه الغاية عمد الاتحاد البرلماني العربي إلى دعم قضية مساواة الجنسين من خلال تبني وتنظيم الندوة الأولى للنساء من أعضاء البرلمانات العربية في شباط/ فبراير ٢٠٠١ في دمشق[٣٦].

وكان من شأن المبادرات ذات الأساس المجتمعي أن هيأت السبيل لقيام عدد من المنظمات وعقد عددٍ من المؤتمرات التي كانت بمثابة أدوات ومحافل لصالح المرأة العربية والرجل العربي من أجل المشاركة في سياسة بناء التحالفات وتعزيز النضال للتصدي للاستبداد. ومن أمثلة هذه المبادرات الدينامية كانت المنظمات غير الحكومية الناشطة من أجل الكفاح في سبيل المشاركة السياسية المتكافئة للمرأة العربية متمثلة في الرابطة التونسية للمرأة الديمقراطية، واللجنة اللبنانية لحقوق المرأة. وثمة منظمات غير حكومية في حال من النشوء تمثّل مصالح المرأة في المنطقة العربية الشرق أوسطية لتكمّل الكفاح لنيل حقوق المواطنة الذي تخوضه رابطة تضامن المرأة العربية. وقبل أن يخضع مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية لحظر نشاطه في مقره في القاهرة، وكذلك مركز أبحاث الأردن الجديد الذي يتخذ مقره في عمان، فقد قاما بتنظيم مؤتمرات بشأن المشاركة السياسية للمرأة. وفي مرحلة مبكرة تعود إلى منتصف حزيران/ يونيو عام ١٩٩٤ قام المركز الأول بتنظيم مؤتمر دام يومين تحت عنوان «المرأة المصرية والتحول الديمقراطي». ومن أهم الندوات التي نظمها المركز الثاني تلك التي عُقدت في آذار/ مارس ١٩٩٦ بشأن «المرأة الأردنية وقانون الانتخابات». وهذا المؤتمر بالذات قام باستعراض توصيات مؤتمر بيجين العالمي الرابع المعني بالمرأة ومنها ما يوصي بحصة ٣٠ في المئة للنساء بهدف ردم الهوة الهائلة التي تفصل بين المشاركة

---

(٣٥) يمكن الاطلاع على النص الكامل لخطة العمل العربية على الانترنت: <gopher://gopher.un.org:70/00/esc/cn6/1995/1995-5.en5>.

(٣٦) انظر: **الشرق الأوسط**، ٢/ ٢/ ٢٠٠١، ص ١.

البرلمانية للنساء والرجال[٣٧]. والمبادرات التي تتخذها الدول عديدة وإن كانت تونس ومصر تتصدران المسيرة بصورة واضحة في اتخاذ المبادرات وفي رصد الموارد الرامية إلى تحسين وضع المرأة. وما برحت السيدة الأولى في مصر، سوزان مبارك، شأنها شأن جيهان السادات من قبل، ناشطة للغاية في قضايا المرأة، حيث استضافت مؤتمراً لمدة ثلاثة أيام في أوائل حزيران/ يونيو ١٩٩٤ بشأن «المرأة المصرية وتحديات القرن الحادي والعشرين» وكان موضوع المشاركة السياسية المتكافئة للمرأة على رأس جدول أعمال المؤتمر. أما تونس، فهي تمثل حالة فريدة، سواء في الوطن العربي أو العالم الإسلامي، حيث يتم بنشاط فائق دفع قضية مساواة الجنسين في النطاق السياسي ويأتي ذلك في غالب الأحيان استجابة إلى تحرك نسائي قوي في هذا الشأن.

وفي عام ١٩٩٣ تم إنشاء وزارة معنية بشؤون المرأة والأسرة، إضافة إلى مرصد وطني لقضايا المرأة. وقبل ذلك بسنتين، تم إنشاء مجالس معنية بالمرأة والتنمية ومعنية بالمرأة والأسرة لإسداء المشورة إلى الوزارات المختلفة بشأن وضع السياسات التي تتصدى لمعالجة قضية المساواة بين الجنسين، كما كان العمل الذي يقوم به مركز الأبحاث والتوثيق والمعلومات المعني بالمرأة الذي تم إنشاؤه عام ١٩٩١ أمراً حيوياً في تحقيق المساواة بين الجنسين.

هذه المبادرات التي تتخذها الدول في الشرق الأوسط العربي لا تنطلق فقط من قوة الدفع الدولية التي تضغط لتحقيق قضايا مساواة الجنسين وتدفع بها إلى آفاق جديدة، ولكنها تستجيب كذلك إلى الأنشطة والنضالات النسائية التي تتم على مستوى المجتمعات. إن النظم العربية الحاكمة حريصة على ألاّ تخسر قواعد القوة النسائية التي كانت تتمتع بها منذ الاستقلال، وكانت تأخذها من قبل مأخذ التسليم. وكما هو الحال في مصر والأردن، فإن نضال المرأة من أجل المشاركة السياسة المتكافئة أثار معارضة ولا سيما من جانب بعض الجماعات الدينية المتطرفة في الشرق الأوسط العربي. ويمكن توقع المعارضة في المجتمعات التي تسودها قوى الوصاية الأبوية والاتجاهات الدينية والقبلية، وما زالت هذه المعارضة قوية بالرغم من أن أطرافها ليسوا رجالاً فحسب، فهناك العنصر الديني أو القبلي وكلاهما لا يرحب بقضية المرأة في الشرق الأوسط العربي. وفي واقع الأمر، فإن هناك صيغاً للإسلام السياسي عمدت إلى تعزيز المزيد من مشاركة النساء بين صفوفها وكثير من الرجال يتصدرون الدعوة حالياً من أجل تحقيق المساواة للمرأة.

---

(٣٧) انظر: **المرأة الأردنية وقانون الانتخاب (وقائع ندوة)**، تحرير حسين أبو رمان (عمان: دار سندباد للنشر، ١٩٩٨).

ثانياً: تحرير المرأة على يد الرجال

نشأت **حركة تحرير المرأة على يد الرجال** مع القرن التاسع عشر الذي شهد تفاعلات فكرية وسياسية ناجمة عن حركة النهضة. وقد اتسعت المحاولة الأولى لتجديد الفكر السياسي العربي لتشمل منطقة تسودها المحرمات أو **التابوه** وهي علاقات الجنسين وتحرير المرأة. وقيل إن النهضة لا يمكن اكتمالها من دون أن تشمل بين صفوفها المرأة العربية. وثمة قلة من الرجال المستنيرين ـ الذين لم تضم صفوفهم إمرأة واحدة حيث كان من النادر للنساء أن يتلقين التعليم أو يسافرن إلى أوروبا في ذلك الحين ـ أخذت على عاتقها تأكيد رؤيتها بالنسبة إلى **مجتمع جديد**. وفي ذلك المجتمع الجديد لا بد وأن تشارك المرأة الجديدة المتحررة من قيود سطوة الذكر ومن أثر التهميش الاجتماعي، وتلك قيود ترتبط تاريخياً بسوء تفسير الشريعة الإسلامية وبإنكار حقوق المرأة في الإسلام. ويختلف أنصار حرية المرأة بشأن النهج الذي اتبع إزاء قضية المرأة، فعلى سبيل المثال كان كلٌ من قاسم أمين وطاهر الحداد أكثر منهجية في معالجة قضية المرأة من أحمد فارس الشدياق الذي كان نسيج وحده وغريب الأطوار في ذلك المجال، فالشدياق كان بغير شك واحداً من الرواد المدافعين عن حقوق المرأة في الوطن العربي[٣٨] لكن دفاعه عن المرأة كان جزءاً من هوامش كتبها عن رحلاته إلى الغرب في إنكلترا وفرنسا ومالطة. ومن هذا المنظور، فإن تصوراته للغرب كانت استغرابية بمعنى أنها حوت عناصر من التعميم والانبهار والإدانة في وقت واحد. وكانت انتقاداته لفرنسا وإنكلترا ونسائهما تعكس تحركه وتنقله ذاته في عواصم أوروبا وفي مراكزها الحضرية. وفي أمثلة كثيرة كانت تصوراته للمرأة ولتنشئة الأطفال أو الحياة العائلية تتسم بتعميمات كاسحة لا تلقي بالاً لأي اختلاف من حيث الطبقة أو المداخيل أو الفرق بين الريف والحضر أو مستوى التدين.

أما التعاسة التي استطاع معاصروه الغربيون مثل فيكتور هيغو أو أميل زولا بكل اقتدار أن يعكسوها في ما صوروه في مجتمعاتهم ذاتها، فقد كانت غائبة عن كتابات الشدياق. لقد أثنى على الدور البارز الذي كانت تقوم به المرأة في الأماكن العامة والصالونات وعلى تنزه النساء في الحدائق العامة وعلى عدم الفصل بين الجنسين[٣٩] فضلاً عن حالات التعارف والصداقة قبل الزواج[٤٠]، إضافة إلى المرونة

---

(٣٨) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار الحياة، ١٩٦٦).

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

وإتاحة الخيار في حالات الزواج والطلاق(٤١) والتحرر من العنف المنزلي. لكن الذي كان يصدق على باريس أو لندن لم يكن يصدق بنفس القدر على المناطق الريفية والمدن الأصغر حجماً في كل من فرنسا وإنكلترا، فتلك مناطق كانت أكثر محافَظَة وكان الدين مصدر استلهام في الأمور التي تتصل بالفصل بين الجنسين وبالزواج وبالطلاق. والشدياق على حق عندما استخدم علاقته بمناطق متناثرة من الغرب في فرنسا وإنكلترا بوصفها تعكس ما يتسم به مجتمعه نفسه من نظرة إلى القضايا المتصلة بالمرأة. ومن هذا التفاعل استقى نزعته الإصلاحية، فكان أن عارض العنف الأسري الذي يمارس ضد الطفل والمرأة وهو أمر جعله يتفرد بين قلة قليلة من المدافعين عن حقوق المرأة في عالم العروبة والإسلام(٤٢). وقد أدان فرض الحماية المفرطة على النساء مما جعلهن ينزوين خلف أبواب مغلقة وعزلهن عن المحيط الخارجي وأسهم ذلك في جهلهن بما يدور من حولهن(٤٣) أو عزلهن وراء حجاب(٤٤). من ناحية، كان مصمماً لا تلين له قناة على مؤازرة تعليم المرأة ومساواتها باعتبار ذلك هو الكفيل بإنهاء ما تعاني منه المرأة في المجتمع العربي من موقع يعدها مجرد أداة لمتعة الرجل(٤٥). ومن ناحية أخرى، فإن كتابات الشدياق عن المرأة أولت اهتماماً مبالغاً فيه لرونقها وحُسن سمتها وجاذبيتها الجنسية(٤٦).

وقد أكد كتاب الشدياق **الساق على الساق** دفاعه في سبيل مكانة أفضل للمرأة العربية. وربما لا يُعد الشدياق مشهوراً بين أنصار حرية المرأة من الرجال الذين جاءوا من بعده لكن ليس من شك في أنه مهّد الطريق أمامهم وربما يعد هذا عاملاً يتجاهله نُقَّاد الشدياق، فها هو إبراهيم أبو لغد يجنح إلى النيل من دفاع الشدياق عن حقوق المرأة ويلاحظ أنه لا يضيف جديداً إلى الجدل الذي يتجاوز مساهمات الطهطاوي وغيره من أوائل المصلحين(٤٧). أما قاسم أمين المصري، فيتفرد بكونه أول نصير لقضية المرأة حتى ولو كان ذلك بصورة محدودة في زمانه، إذ طرح قضية المرأة العربية وجاء ذلك في كتابين أودعهما أفكاره أولهما **تحرير المرأة** الذي صدر في القاهرة في عام ١٨٩٩ والثاني **المرأة الجديدة** الذي نُشر بعد سنتين من ذلك التاريخ. ولم يكن قاسم

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ١٠١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٨ ـ ٤٨٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٢، ٤٦٩ و٤٩٩.
(٤٧) Ibrahim A. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, Oriental Studies Series; no. 22 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 126.

أمين نصيراً للمرأة بصورة دائمة، فطبقاً لما يقول به محمد عمارة جاء كتابه **تحرير المرأة** مخالفاً لكتابه السابق بعنوان **المصريون**[٤٨]، ففي كتاب **المصريون** طرح قاسم أمين أفكاراً محافظة منها مثلاً تأييد الحجاب والفصل بين الجنسين. لكن **تحرير المرأة** كان فتحاً جديداً وفيه، كما يفسِّر عمارة، ناقش قاسم أمين قضية تعدد الزوجات ولم يجد بأساً في عدم الفصل بين الجنسين ونادى بقيود تفرض على نوازع الرجل غير المقيَّدة طلباً للطلاق وهو أمر يلحق الضرر بالمرأة وبالمجتمع على السواء، ولم يجد في الشريعة ما يؤيد فكرة الحجاب، بل وصفه بأنه مجرد عادة لا تختص بها منطقة الشرق الأوسط وحدها[٤٩]. ومن المتصوَّر أن الحجاب قد سبق الإسلام وكان النضوج الفكري لقاسم أمين يتمثَّل في إقرار رابطة تصل بين النظام السياسي والنظام العائلي أي بين الحريات السياسية وتحرير المرأة ثم بين استقلال المرأة الاقتصادي وتعليمها وحصولها على حقوقها الاجتماعية والسياسية[٥٠]. وقد لاحظ قاسم أمين ما يلي:

لا يتوقع من نظام سياسي يقوم على أساس السلطة الاستبدادية أن يعطي المرأة حقوقها وحريتها. . . وبالنسبة إلى أي بلد يوجد تشابك بين أحوال السياسة وبين حالة الأسرة. وفي كل مكان يعمد فيه الرجل إلى الحط من كرامة المرأة واسترقاقها، فهو إنما يحط من كرامة نفسه بل يحرم نفسه من الحرية ذاتها. وفي البلدان التي يتمتع بها الرجال بالحريات السياسية تتمتع النساء بمزيد من الحرية الشخصية. . . وتؤثر طبيعة نظام الحكم في «سياسة» الأسرة وهو ما يؤثر بدوره في المجتمع. . . وانظر إلى بلاد الشرق ستجد فيها أن المرأة تحت رحمة الرجل وأن الرجل تحت رحمة الحكومة، فهو قاهر في بيته ولكنه مقهورٌ خارج البيت[٥١].

ومن واقع ما سبق تبدو حرية المرأة أمراً مفيداً ومهماً جداً لحرية الرجل. وقد نسج التونسي الطاهر الحداد[٥٢] على منوال قاسم أمين. وجاء كتابه المنشور عام ١٩٢٩ بعنوان **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** صدى لكثير من الأمور التي اهتم بها أمين

---

(٤٨) محمد عمارة، **قاسم أمين: تحرير المرأة والتمدن الإسلامي**، سلسلة أعلام؛ ٦ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥)، ص ٦٥ ـ ٩٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٩٠.

(٥٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ١١٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٥٢) كان الطاهر الحداد عضواً نشطاً في الجيل الأول من الوطنيين التونسيين. واتجاهات الحداد كانت اشتراكية بوضوح وكان متأثراً بالثورة البلشفية سنة ١٩١٧ كما عارض بقوة الاستعمار الفرنسي. وبالإضافة إلى وقوفه في صف حقوق المرأة فقد ناضل أيضاً من أجل حقوق العمال. وعليه يمكن لنا أن نقول أن النهضة شهدت ازدهاراً لحركة الوحدة العربية الأولى وقد أيد طاهر الحداد هذه الحركة من خلال كتاباته ونشر في عام ١٩٢٧ كتاب **العمال التونسيون**.

بشأن قضايا من قَبيل تعدد الزوجات والطلاق والحجاب. وفي واحد من فصول كتابه، كان الحداد شجاعاً عندما أثار ١٢ قضية منها ما يتصل بموافقة المرأة عند الزواج وحقها في طلب الطلاق إذا لم تشعر بالسعادة وحقها في إدارة مشروعها التجاري الخاص بصورة مستقلة عن زوجها، إضافة إلى ذمتها المالية كفرد متساوٍ في الزواج مع الرجل. كانت النساء في ذلك الحين يعانين في تلك المجالات لأن الرجال التونسيين بوصفهم المشرعين والقضاة والأزواج كثيراً ما أساءوا تفسير الشريعة أو سكتوا عنها. وفي القضية الثالثة واجه الحداد العلماء السلفيين في مجال كان يُعد بمثابة تابوه في تلك الفترة وهو مجال العلاقة الجنسية:

هل الغياب الطويل [من جانب الزوج] الذي يهمل المتعة الزواجية يعطي للزوجة الحق في أن تختار (أساساً أمام القاضي) رفع قضية طلاق، أو أن ذلك أمر مستحيل في ظل الأوضاع القائمة، وفي هذه الحالة هل الزوجان متساويان (أمام القاضي)[٥٣]؟

ثم أومأ إلى أن تحرير المرأة في الشرق مشروط بالتحرر من إساءة تفسير الإسلام ومن تلك العناصر القهرية التي تتمثل في التراث ومنها مثلاً القدرية المطلقة، مؤكداً أن هذا التحرر أمر لا غنى عنه للنهضة الحقيقية ومستشرفاً دوراً للمرأة في التحرر من الاستعمار وفي بناء الدولة[٥٤]. وبالرغم من حُسن النوايا، فليس من الصعب أن نرى السبب في أن بعض الكُتّاب في هذا المجال نظروا إلى هؤلاء الرواد الرجال من أنصار حرية المرأة وكأنهم كانوا يتناولون شأناً ذكورياً وكان ذلك يُفسَّر على أساس خطاب يبغي إبقاء المرأة في موقعها لا تغادره بمعنى أن الهدف كان إبقاء الحال على ما هو عليه.

ثالثاً: مفاهيم الديمقراطية عند المرأة العربية

١ ـ العلمانيون من أنصار قضية المرأة

منذ بداية القرن العشرين ظلت المرأة العربية في صدارة الخطاب السياسي والنضال من أجل التحول الديمقراطي في مجالات السياسة والاقتصاد والمجتمع. وفي العصور الغابرة، سواء قبل الإسلام أو بعده، كان للمرأة دور الصدارة في البلدان التي تمثل اليوم الشرق العربي الأوسط: بلقيس (ملكة سبأ في القرن العاشر قبل

---

(٥٣) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٧٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٥.

الميلاد/ اليمن المعاصرة اليوم) كليوباترا (ملكة مصر، ١٩٣ ـ ١٧٦ قبل الميلاد) أو إليسا (تسمى أيضاً ديدو وقد شيّدت قرطاجة سنة ٨١٤ قبل الميلاد/ تونس الحديثة). وتحرص فاطمة مرنيسي في كتابها **ملكات الإسلام المنسيات** على أن توثق مشاركة المرأة العربية والمسلمة وقيامها بأدوار بارزة منذ فجر الإسلام(٥٥). أما الرائدات اللائي سبقن النساء العربيات ممن لازلن يناضلن اليوم فقد نشأن في المشرق العربي، وخاصة في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في مصر(٥٦). وكانت نساء الموجة الأولى من حركة تحرير المرأة العربية يناضلن لإنهاء الخمول الفكري والاجتماعي والسياسي(٥٧) ومن خلال هذه النضالات أصبحن ناشطات ومسموعات وكن يربطن التحرر الوطني بالانعتاق الشخصي كما يرين توافقاً بين الإسلام والحكم الديمقراطي، ثم طالبن بالمساواة من خلال إعادة تفسير الإسلام مع التشديد على الحصانات التي منحها الإسلام لهن وأن ليس بينها تناقض مع الحقوق التي يتمتع بها المواطنون في ظل نظام ديمقراطي. هكذا عملن على تنظيم صفوفهن وحشد جهودهن من خلال الجمعيات والرابطات واستطعن أن يستفدن من قوة القلم ويناضلن في كثير من السياقات سواء على الصُعد الوطنية أو الصعيد العربي القومي، واستخدمن كذلك نُهجاً محافظة وراديكالية توافق نضالهن من أجل تأمين حقوقهن في السياسة والتعليم والعمل وما زالت النضالات مستمرة بشأن قضايا الأحوال الشخصية. ولذلك، فقد أحرزن مكاسب وإن لم تكف حتى الآن للقول بالنصر الكامل. ومع ذلك، فما زالت ثمار نضالهن أمراً واضحاً في الفكر بشكل عام بأكثر من وضوحها في المؤسسات القائمة.

كانت الصحافية المصرية مَلَك حفني ناصف من أوائل الأصوات التي ارتفعت لنصرة المرأة العربية في بداية القرن العشرين. كان باحثة البادية هو اسمها الأدبي ومن ثم أصبحت مرتبطة بجهود المرأة من أجل رفع كثير من القيود التي كانت تحد بقوة من إمكاناتها بعد أن فرضتها سلطات دينية محافظة أو كانت كامنة في صُلب الأعراف الاجتماعية. وقد تميَّزت بالخطاب الذي ألقته في عام ١٩١١ موجهاً إلى الجمعية التشريعية المصرية وأوضحت فيه مباشرة مطالبتها بالتعليم والحقوق الشخصية(٥٨).

---

(٥٥) Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, translated by Mary Jo Lakeland (Cambridge, MA: Polity Press, 1993).

(٥٦) Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-century Egypt*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985).

(٥٧) انظر مقدمة بدران وكوك في: Badran and Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. xxxiii.

(٥٨) انظر: Juan Ricardo Cole, «Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 (November 1981), pp. 387-405.

وعلى خلاف باحثة البادية، كانت منيرة ثابت من أوائل المدافعات عن حقوق المرأة العربية ممن وجهن الاهتمام إلى عملية حرمان المرأة من التمكين السياسي، ففي بدايات القرن العشرين أثارت مشكلة حقوق الانتخاب للنساء وجاء انتقادها للدستور المصري لسنة ١٩٢٣ مركّزاً على هذا الاستبعاد فضلاً عن إنكار حق المرأة في الترشح للمناصب العامة[٥٩]. والحق أن نشاط الجيل الأول من نصيرات المرأة العربية كان يتسم بشجاعة بالغة، فهؤلاء الناشطات الرائدات واجهن خطورة النظر إليهن وكأنهن يهددن الوطنيين والدينيين، وكان لكل من الفئتين تأييد شعبي كما إن شعبية هاتين القوتين تعاصرت وتشابكت مع نضالات التحرر الوطني من الاستعمار وهي النضالات التي كانت النساء أنفسهن ناشطات في غمارها. وبالرغم من أن النساء كن ناشطات في النضال ضد الاستعمار، فإن انغماسهن في كفاح من أجل حقوقهن كان ينطوي على المخاطرة بأن يحط ذلك من شأنهن باعتبارهن يعملن ضد الوحدة الوطنية والدينية بمعنى ضد البلاد والله سبحانه[٦٠]، بل إن النشاط في هذا المجال على مدى الموجات والأجيال اللاحقة من دعاة قضية المرأة ما زال يواجه نفس الأخطار فضلاً عن خطر السجن والتعذيب. ومع ذلك، فالنشاط الأحدث عهداً في نطاق تحرير المرأة ينطوي على ميزة واحدة كانت تفتقر إليها الناشطات الرائدات: وجود مجتمعات عربية أكثر انفتاحاً بصورة نسبية وأشد تعاطفاً مع نضالات المرأة. وفي واقع الممارسة، فإن هذه الموجات من التعاطف تترجم نفسها على شكل جماهير أصبحت واعية ومهتمة بتلك القضايا، إضافة إلى توافر الموارد التي تكفل التواصل والنشر وطرح الأفضليات التي تعتمدها المرأة وإبراز مطالبها واختلافاتها، وبفضل هذه الموارد المتاحة، فإن الموجات اللاحقة من نصيرات المرأة العربية أبدت جسارة في وجه تحدي الاستبداد السلطوي مع التعبير عن المطالب السياسية لنيل حقوق المرأة وتحقيق المزيد من استيعابها داخل صفوف النشاط الاجتماعي.

لقد ناضلت الموجة الأولى من نصيرات المرأة العربية من أجل الحقوق السياسة في عقد الأربعينيات وكان ذلك أمراً دقيقاً في طرحه، إذ انطوى على عناصر أهمها الشعور بالواجب تجاه البلد أو الوطن وتوقير العقيدة الإسلامية ورغبة التكامل مع الرجل. وثمة عنصران يبرزان في هذا المجال، **أولهما** أن الداعيات الأوائل تأثرن

(٥٩) انظر: Mervat F. Hatem, «The Paradoxes of State Feminism in Egypt,» in: Barbara J. Nelson and Najma Chowdhury, eds., *Women and Politics Worldwide* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994), p. 233.

(٦٠) انظر مقدمة بدران وكوك في: Badran and Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 33.

بتفاعلات الإصلاح والتجديد الذي جاء به عصر النهضة. و**ثانيهما**، وكنتيجة لما سبق، فقد شعرن بالتشجيع في معرض الاستجابة إلى هذه الموجة الإصلاحية ومن ثم لم تكن موجة نصرة المرأة العربية مجرد فكر مستورد ولا كانت موجهة ضد الرجل ولا ضد الدين، بل كانت تتغذى جزئياً من واقع فكر مصلحين من أمثال محمد عبده وقاسم أمين والطهطاوي الذين نسج على منوالهم دعاة نصرة المرأة في الوطن العربي، فوصفوا وضع المرأة المتدني على أنه يتنافى مع الإسلام ولا يتفق مع نهضة البلد والمجتمع. وقد افتتحت هدى شعراوي خطابها الموجه إلى المؤتمر النسائي العربي في عام ١٩٤٤ بأن أكدت أهمية المساواة بين المرأة والرجل في «الحقوق والواجبات»[٦١]. وكانت هدى شعراوي في ذلك الوقت رئيسة الاتحاد النسائي المصري، فحذت حذو أسلوب يستعيد رفاعة الطهطاوي بين آخرين مستخدمة **الغرب** كنقطة انطلاق للتشديد على «المساواة بين الجنسين في جميع الحقوق»[٦٢]، وفيما لم يعمد الطهطاوي إلى إرجاع تفوق فرنسا إلى الديانة المسيحية، كان على هدى شعراوي أن تعبر عن ثنائها على المساواة الغربية بين الجنسين بصورة حذرة بحيث لا يفهم منها وضع الإسلام على محك التجربة أو بصورة تفضّل عليه المسيحية، فقالت:

إن قوانينهم الدينية والعلمانية لم تصل إلى مستوى الإسلام من حيث العدالة تجاه المرأة، فالإسلام أعطى المرأة حقها في التصويت على الحاكم وأتاح لها إبداء آرائها بشأن مسائل الفقه والديانة، لكن المرأة، التي كفل لها خالقها حق التصويت على خليفة الرسول (ﷺ) باتت محرومة من حق التصويت على رجلٍ ينوب عن دائرة أو منطقة انتخابية وقد خلقه الله سبحانه[٦٣].

مع ذلك، فإن اتجاه هدى شعراوي في تحرير المرأة وبين طائفة متنوعة من الرجال من أنصار هذه القضية كان يجابه الرجال بالتناقضات التي تشوب السياسة بحيث يتم حشد شعور من العطف لصالح مجتمع أكثر عدلاً ومساواة: وعليه، فقد تصدت شعراوي للمساواة بين الرجل العربي والمرأة العربية على أساس أن كليهما كان ضحية الاستعمار الأوروبي وإن كان الرجال قد جعلوا أنفسهم أكثر مساواة من النساء لأنهم احتكروا أي سلطة ولو محدودة أعطيت لهم. وطالبت هدى شعراوي بالمساواة، حيث لاحظت أن «الرجل العربي الذي يطالب الآخرين» (بمعنى المستعمرين الأوروبيين) باستعادة حقوقه المغتصبة ما زال يضّن على أن يعطي المرأة أو يعيد إليها «حقوقها

---

(٦١) انظر خطابها مترجماً في: المصدر نفسه، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٦٣) المصدر نفسه.

المشروعة»[٦٤]. وثمة اختلاف آخر استثمرته هدى شعراوي بقوة وتَمَثَّل في رفضها للوصاية الأبوية وافتراض قصور المرأة، فرفضت إسباغ حماية مبالغة إلى حد الوصاية ومن ذلك مثلاً القول بتوفير مشقة المعارك الانتخابية على المرأة[٦٥] على نحو ما يدعيه المتعصبون من الرجال بوصفه تعلّة يتحججون بها لاستبعاد المرأة من الشؤون العامة، وانصّب ملامها على أن المرأة عندما تُحرم من السلطة، فإن لديها نزوعاً طبيعياً أكثر من الرجل لتأييد ومؤازرة السياسيات التشاركية والديمقراطية من خلال انتخاب النواب[٦٦] لأن النساء يخسرن أكثر مما يخسر الرجال في ظل حكم سلطوي، وبالتبعية فإن ممثلي البرلمانات والحكومات الدستورية يبشرون بأمل إعطاء المرأة حقوقها وتخليصها من قيودها. وفي هذا الصدد تقول هدى شعراوي «إذا ما كان الرجل مخلصاً في قوله إنه يريد أن يوفر على المرأة المشقة، فعلى الرجال أن يثبتوا ذلك من خلال إعطاء النساء حقوقهن السياسية دون أن يُحملوهن على خوض معارك سياسية قاسية[٦٧].

وأخيراً، ثمة فرق يتجاوز المطالب الخاصة المتعلقة بالحقوق المتساوية للمرأة، فالمعركة بالنسبة إلى حقوق المرأة، كما رأتها هدى شعراوي، كانت تتعلق بخير المجتمع ككل، وهو مجتمع يستبعد نصف عناصره ومن ثم لا يمكن إلا أن ينتج نصفاً ثانياً يمارس القهر وذلك أمر يتنافى مع أخلاقيات وقضايا المجتمع المفتوح والحكم الرشيد والمواطنة المتساوية[٦٨]. وفي مقالتها المنشورة عام ١٩٤٩، بعنوان «نحن النساء المصريات»[٦٩]، تستعيد إنجي أفلاطون كثيراً من المقولات التي طرحتها سابقاتها من أجل الضغط لحصول المرأة على حقوقها السياسية المتساوية.

وبالرغم من أن إنجي أفلاطون، شأنها شأن هدى شعراوي، كانت تنتمي إلى الارستقراطية المصرية، فقد طوَّرت مفهوماً أوضح للديمقراطية من سابقاتها. وتبدو المفارقة بأنها بالرغم من توجهاتها اليسارية، إذ كانت عضواً في أوائل الأربعينيات في منظمة الشرارة الشيوعية[٧٠]، فقد استشرفت مفهوماً للديمقراطية يقوم على المشاركة والتمثيل وهو مفهوم أقرب ما يكون إلى المنظور الليبرالي منه إلى المنظور الاشتراكي. إن مفهومها لم يرفض فكرة الفروقات الاقتصادية ولا دعا إلى المساواة الاقتصادية؛ ففي

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(٦٥) المصدر نفسه.
(٦٦) المصدر نفسه.
(٦٧) المصدر نفسه.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.
(٦٩) مترجمة في: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٥١.
(٧٠) انظر الحاشية المتعلقة بسيرة أنجي أفلاطون الذاتية في: المصدر نفسه، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

حياتها الخاصة لم تكن إنجي أفلاطون مجرد مخلصة لأفكارها من الناحية الأيديولوجية بقدر ما كانت أيضاً ملتزمة عملياً بموقعها العقائدي، إذ كان عملها مع النساء البائسات في القاهرة من خلال تنظيم الشباب التابع للاتحاد النسائي المصري قرينة على اهتمامها بقضايا المساواة ولكن في إطار مجتمع يقوم بوضوح على أساس طبقي[٧١]. وكل ما يمكن تصوره في هذا السياق قد يتصل بمفهومها للديمقراطية الذي جاء انعكاساً لنشأتها في الطبقات العليا من المجتمع، فضلاً عن اهتمامها بتدني مركز المرأة بأكثر من اهتمامها بقضية الفقراء ومن ثم فإن فكرتها عن الديمقراطية كانت تنطلق من فكرة التمثيل والمشاركة.

. . . تعترف الديمقراطية بالحقوق السياسة لكل فرد في المجتمع من دون تمييز بين الأغنياء والفقراء وبين المتنفذين أو غيرهم وهي تدعو إلى مشاركة الشعب في هيكل القوة من خلال التوسط الذي يمارسه ممثلوه المنتخبون عن طريق الاقتراع العام. وإذا حرمنا نصف أعضاء الأمة من حق التمتع بالحقوق السياسية، فنحن نحرم نصف الشعب المصري من حق انتخاب ممثليه إلى البرلمان من خلال الاقتراع العام. وبهذا، فنحن نقف ضد المبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي ومن ثم نجد أنفسنا وقد واجهنا نصف ديمقراطية بدلاً من ديمقراطية كاملة في حين أن مشاركة المرأة في الحياة السياسة للمجتمع تشكل عنصراً مهماً في إطار نظام ديمقراطي صحي فضلاً عن كونها عاملاً أساسياً في تطور وتنمية هذا المجتمع[٧٢].

إلا أنه على خلاف كثير من دعاة وأنصار المرأة من الطبقة الارستقراطية، بمن فيهن هدى شعراوي، فإن مفهوم إنجي أفلاطون عن نظام ديمقراطي لا يفرق بين الجنسين مفهوم يحتفل بقدر كبير للغاية من المساواة. لقد رفضت النخبوية الأنثوية التي كانت تدعو إلى إعطاء الحقوق السياسية المتساوية لصالح «المرأة المتعلمة. . . التي تستحق ذلك بأكثر من الرجل الأمي[٧٣]. ولقد رفضت إنجي أفلاطون هذه النخبوية على أنها أمر مدمر، لا لأنها تناقضت مع مفهومها عن الديمقراطية النيابية والتشاركية ولكن لأنها تجعل النساء اللواتي يعتمدن هذا المفهوم مستعدات للتعاطي مع نفس السياسات الاستبعادية، بل وقادرات على ممارسة نفس الوصاية الأبوية التي تستهدف إخضاع الرجل والمرأة على السواء. كان ثمة مفهومان مترابطان للديمقراطية: فمن ناحية، كان هناك الارتباط بالمرأة من حيث قضايا حقوقها

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

وتمكينها: «نضال المرأة المصرية من أجل حقوقها السياسية يشكل جزءاً من النضال من أجل تدعيم الديمقراطية في مصر»(٧٤). أما المفهوم الآخر، فقد أكد مبدأ المساواة في ظل ديمقراطية لا تقوم على النوع «الديمقراطية ليست امتيازاً يختص به الرجل ولا الرجل المتعلم أو المرأة المتعلمة وحدهما؛ إنها سلطة الشعب بأكمله من رجال ونساء معاً»(٧٥). وتسدي إنجي أفلاطون نصيحتها إلى دُعاة حقوق المرأة وإلى الارستقراطيين من رجال ونساء الذين لا يفضلون الديمقراطية إلا لصالح المتعلمين قائلة: إن عليهم ألا يدخروا وسعاً في تخليص المجتمع من الأمية وفي نشر التعليم لصالح الجماهير(٧٦).

وقد جاء الاستقلال بأمرين، **أولهما** التقدم و**ثانيهما** التراجع للمرأة في المجتمعات العربية، فحالة النساء طرأ عليها تحسن بصورة لا مراء فيها بفضل الثورة في تعليم الجماهير الذي دعمته الدولة. ومع ذلك، فالتيار القومي في الشرق الأوسط العربي ما زال يتبنى خطاباً وممارسات على أساس التمييز بين الجنسين. ومعظم الحكومات الوطنية من خلال حرصها على السيطرة على جميع أنشطة مواطنيها وتوسيع قواعد سلطتها خلقت منظماتها النسائية الخاصة بها وكفلت لعضواتها وسيلة للحراك وهذا هو تيار نصرة المرأة الموجَّه من قِبل الدولة الذي تراه ميرفت حاتم قريناً بنوع جديد من الوصاية هي «وصاية الدولة الأبوية»(٧٧). والحاصل أن غير المنضمات إلى هذه الهياكل وجدن أنفسهن في معظم الأوقات لا يتاح أمامهن سوى مجال محدود للتعبير والتنظيم(٧٨). وهذا أمر يمثل تراجعاً بكل مقياس وإن كان هناك بالقدر نفسه

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) طبقاً لما تذكره ميرفت حاتم في «الدولة تنصر المرأة» بوصفها الطرف الذي يقدم ويوزع استحقاقات الرفاه والحقوق القانونية والسياسية والمدنية بما يفضي إلى تعاون نخب أنصار المرأة في إطار الهيكل الذي تتبناه الدولة بما يستهدف أيضاً كسب ولاء الدولة لصالح النظام. والنتيجة تتمثل في عائدات متزايدة من «الشرعية الوطنية والدولية» مع ذلك توضح ميرفت حاتم أن هذا المسار كما تدِّلل على ذلك بصورة كافية الحالة في مصر (وفي العالم العربي بصورة مباشرة) يعاني من سلبيتين على الأقل: الطابع المصطنع للاستيعاب السياسي للنساء بوصفهن آخر من يحصل على حقوقه السياسية والمدنية إضافة إلى فشل الدولة في القضاء على الممارسات الأبوية المناهضة للمرأة في مجالات تقع بصورة أو بأخرى خارج نطاق الولاية القانونية للدولة. ومن ذلك مثلاً القطاع الخاص والأسرة وفضلاً عن ذلك تقول بأن رعاية الدولة لحركات نصرة المرأة تمثل «شكلاً جديداً من أشكال الوصاية الأبوية الناشئة عن سيطرة الدولة ـ هي وصاية الدولة». انظر: Hatem, Ibid., pp. 227-242.

(٧٨) نضال المنظمات النسائية غير الحكومية في مصر ما زال قائماً برغم قسوة الظروف، ومنها زيادة القيود التي تفرضها الدولة لمنعها من الوصول إلى قواعد جماهيرية أوسع. ومن أمثلة هذه المنظمات غير الحكومية جماعة بنت الأرض ورابطة نوال السعداوي التي تحمل عنوان تضامن المرأة العربية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٤١.

تراجع آخر يتمثل في تضييق هامش أنشطة النساء في أعقاب الحصول على الاستقلال، فالدور الذي اضطلعت به نساء الجزائر خلال مرحلة حرب التحرير معروف جيداً، لكن الاستقلال لم يكن سخياً إزاء النساء بمعنى أن هدف المساواة التي حاربن من أجلها، على نحو ما أبدته المجاهدات المشاركات في جهود التحرير، كان بطيئاً في مسيرته[٧٩]. ومن هذا المنظور، فإن قضايا السلطة وعلاقات الجنسين ما زالت تمثل بصورة مضطردة أساساً لخطاب التحول الديمقراطي العربي وإمكانية تنفيذ مشروع تحريري من أوضاع التمييز[٨٠].

وتحرص الداعية التونسية لحقوق المرأة، عزة غانمي، وهي عضو في هيئة تحرير مجلة **نساء** السابقة، على ربط نشاط المرأة بالديمقراطية من خلال تنظيمات مستقلة للنساء في أواخر عقد الثمانينيات من القرن العشرين:

كل شيء أصبح يرتبط بمفهوم الديمقراطية: مسألة اللغة التي نستخدمها أمر يستند إلى فكرتنا عن الديمقراطية. والقواعد التي نتبعها في النظام تقوم أيضاً على الديمقراطية. وحقيقة أننا رفضنا جميع أنواع الوصاية أمر يستند إلى الديمقراطية. . . وفي ضوء الهيمنة التي يمارسها الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم (وقتها) على المؤسسات العامة، والسيطرة التي يفرضها اليسار المتطرف في مجالات أخرى، كان «نادي الطاهر الحداد للمرأة» بحق هو المكان الديمقراطي الوحيد في تونس بأسرها بمعنى المكان الوحيد الذي يتيح للناس أن يجتمعوا لكي يعبروا عن أفكار مختلفة ثم يعودون للاجتماع في الأسبوع الذي يليه لمواصلة النقاش[٨١].

إن نضال المرأة العربية لتوسيع هامش وجودها بشكل عام ينطوي على خوض حرب ضد جميع أشكال القمع من جانب الأسرة إلى جانب ما تسميه فاطمة مرنيسي «دوائر سلطة الذَكَر»[٨٢]. وعلى سبيل المثال، فإن مواقع المرأة المتدنية في المغرب أدت إلى تسييس نسبة صغيرة من النساء[٨٣]. وبالرغم من انتقاد فاطمة مرنيسي لهذا **الجوع إلى**

---

(٧٩) لمزيد من التفاصيل عن هذه النقطة، انظر: Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Women and Change in the Developing World (Boulder, CO: L. Rienner, 1993), pp. 83-85.

(٨٠) انظر مثلاً: Earl L. Sullivan, «Democratization and Changing Gender Roles in Egypt,» *Arab-American Affairs*, vol. 36 (Spring 1991), pp. 16-18.

(٨١) Kevin Dwyer, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*, Comparative Studies on Muslim Societies; 13 (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), p. 195.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٨٣) انظر: Aicha Afifi and Rajae Msefer, «Women in Morocco: Gender Issues and Politics,» in: Nelson and Chowdhury, eds., *Women and Politics Worldwide*, pp. 463-477.

السلطة الذي دفع نساءً إلى ممارسة أساليب الخداع والطمع في جمع الأموال شأن الرجال، فهي تلاحظ كيف أن الرجال المغاربة يكتشفون النساء في أدوارهن الجديدة: «حدث مؤخراً فقط أن الرجال هنا، والرجال من صفوف اليسار، بدأوا يدركون أن النساء تقدميات ومستعدات لتحدي السلطة بشكل ربما يفوق حتى الرجال أنفسهم»(٨٤). وفي كتابها **الإسلام والديمقراطية: الخوف من العصر الحديث**، تطرح فاطمة مرنيسي تأملات توصف بأنها فلسفية بشأن المخاوف والآمال التي تثيرها الديمقراطية في الوطن العربي الحديث، وتلاحظ أن الديمقراطية ليست غريبة عن الشرق المسلم قائلة: إن الصراع الطويل الأمد بين سلطة القائد وبين سيادة الفرد أدى تاريخياً إلى قمع الطرف الأخير(٨٥). وهي تطرح تعريفاً غير تقليدي جزئياً للديمقراطية قائلة:

المصطلح يغطي مصفوفة كاملة ومهمة من الحريات والامتيازات ومن الحقوق التي تمارَس والضرائب التي تُدفع ما بين الحق في تناول لحم الخنزير أو احتساء النبيذ أو قراءة مؤلفات ممنوعة إلى الحق في الحب سواء كان صداقة أفلاطونية أو الوقوع في حبائل علاقة غرامية، وسواء حدث زواج بين الشريكين أو لم يحدث وسواء أنجبا أطفالاً أم لا، إلى الحق في طلب أجر يتساوى على الأقل مع الحد الأدنى القانوني للأجور، والشكوى إلى نقابة إذا ما لقي الفرد معاملة مجحفة، ثم الحق في انتخاب رئيس للوزراء ومن ثم الاحتجاج عندما تعمد محطة التليفزيون التي تديرها الحكومة إلى منحه مساحة زمنية في وقت الذروة على حساب دافعي الضرائب(٨٦).

وبالنسبة إلى المصرية نوال السعداوي، وهي في صدارة المدافعات عن حقوق المرأة العربية، وقد عانت بطرق شتى بسبب هذه النزعة، فإن المرأة حُرمت من أي قدرات وسلطات على المستويين السياسي والاقتصادي حتى في ظل عبد الناصر ونظامه وبالرغم من جهود بُذلت لتحسين أوضاع المرأة. ونوال السعداوي التي ترأست لسنوات كثيرة رابطة تضامن المرأة العربية (أوسا) تناضل ضد غياب الحرية الحقيقية واستمرار النظام الطبقي(٨٧). وفي ثمانينيات القرن العشرين أدت سياسة الانفتاح التي نادى بها وطبقها أنور السادات إلى دفع المرأة أكثر وأكثر إلى هوامش الاقتصاد الذي تم تحريره ومن ثم بعيداً عن مجال السياسة والمجتمع(٨٨). وعلى ذلك، فنوال السعداوي

---

(٨٤) Dwyer, Ibid., pp. 183-184.

(٨٥) Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, translated by Mary Jo Lakeland (London: Virago, 1991), p. 16.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٨٧) Dwyer, Ibid., p. 187.

(٨٨) المصدر نفسه.

ترى حتمية ديمقراطية في الصلة بين العدل الاقتصادي والإنصاف السياسي:

. . . الفرق الحقيقي هو بين الديمقراطية الرأسمالية والديمقراطية الاشتراكية؛ فأنت لا تستطيع أن تحصل على الحرية الحقيقة في مجتمع رأسمالي. هذا مستحيل. ولا تستطيع أن تنعم بالحرية الحقيقية للمرأة في مجتمع رأسمالي. والمشكلة في الرأسمالية هي أنه من المفترض أن تحصل على الحرية في المجال الاقتصادي ولكن كل ما تراه بالفعل هو سيطرة الذين يملكون المال وهذا أمر يرتبط بسيطرة الرجل في الأسرة(٨٩).

ويستند مفهوم الديمقراطية الذي أوردناه عند نوال السعداوي إلى قناعاتها الاشتراكية فضلاً عن استناده إلى نوع مختلف من نشاط تحرير المرأة وهو الذي يركِّز أكثر على الأنثى بأكثر مما حدث في الموجة الأولى. وقد أدى ذلك إلى أنها أثارت غضب الدوائر السلَفَية السياسية والدينية على السواء. ومعظم كتاباتها ما زالت محظورة بالرغم من أنها تتمتع بجمهور واسع من القراء العرب وقد أودعت السجن في الثمانينيات بسبب آرائها السياسية وغير السياسية الجارحة وغير التقليدية.

تطرح نوال السعداوي مفهوماً ضيقاً عن السلطة، حيث تصر على أن هناك نوعين فقط من السلطات: عسكري وسياسي(٩٠). وبالنسبة إليها، فبما أن المرأة مستبعدة من السلطة العسكرية، فإن على النساء أن ينظمن صفوفهن سياسياً بحيث يتجاوز الأمر مجرد الوعي بالحقوق إلى الممارسة الفعلية لهذه الحقوق والتمتع بها(٩١). وعلى ذلك، فإن مفهومها عن التحرير يتطلب المواجهة مع مجال السياسة بوصفها الحصن الحصين للرجل، حيث تنظر إلى هذا المجال نظرة استهانة وتشكك في الوطن العربي لأن فكرتها عن السياسة تشير إلى أن هذه السياسة تضم سلوكيات الخداع والتآمُر والألاعيب والتغرير والخيانة.

من ناحيتها، تطرح الفلسطينية حنان عواد مفهوماً مزدوجاً للديمقراطية: تقليدي وثوري(٩٢)، فالمفهوم التقليدي يرى الديمقراطية على أساس المساواة

---

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٩٢) الحوار بشأن الديمقراطية في الدوائر الفلسطينية ليس بالجديد، ففي آذار/ مارس ١٩٧٠، ناقش فلسطينيون يمثلون منظمات عديدة متنوعة بما فيها منظمة التحرير الفلسطينية في بيروت فكرة دولة فلسطينية، ويمكن الاطلاع على التفاصيل، في: **الأنوار** (٨ آذار/ مارس ١٩٧٠)؛ سعيد زيداني، «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (أيار/ مايو ١٩٩٠)، ص ٤ ـ ٢١. انظر أيضاً سلسلة الأوراق التي نشرتها الجمعية الأكاديمية الفلسطينية لدراسة الشؤون الدولية (باسيا) تحت عنوان: «نحن والديمقراطية»، خاصة أوراق مهدي عبد الهادي ورياض المالكي ومحمد جاد الله.

والحرية[٩٣] أما المفهوم الثوري، فيفهم الديمقراطية ضمن الإطار الفلسطيني الأوسع نطاقاً الذي يتمثل في الاحتلال الغاشم وفي النضال الأوسع نطاقاً من أجل التحرر من هذا الاحتلال. وتحرص حنان عواد على عزل القضية المركزية: الحرية الأساسية سواء للمجتمع المحتل أو للفرد المحتل بعد أن تم استبعادها في ظل الاحتلال وجللتها سُحب من «ظلال الحرية»[٩٤]. إن الحرية من الأول تساوي وتنطوي على الحرية من الآخر: «الحرية الوطنية هي محصلة جميع أنواع الحرية»[٩٥]. وهكذا، فإن رجال ونساء فلسطين يرتبطون بصورة وثيقة بأوضاع الاحتلال والتحرير واللامساواة والمساواة. وعلى ذلك، فالتحرر يمثل مسؤولية المرأة، تماماً بقدر ما هو مسؤولية الرجل. وعلى ذلك، فالدور المشارك للمرأة الفلسطينية دور تحريري بمعنى أنه موجَّه ضد المحتل فضلاً عن كونه دوراً ديمقراطياً بمعنى أنه ضد الاستبداد الذي تجسده الوصاية الأبوية. وبالمشاركة في التحرر الوطني، فإنها «تكسب حريتها الشخصية»[٩٦]، وبالاضطلاع بـ «مسؤوليات ثورية» واسعة النطاق، فإنها تساعد بذلك على إزالة «الصور والقوالب النمطية الجامدة عن نوع الجنس وترفع قيود التحفظات التقليدية»[٩٧].

وتعمد الباحثة إلى تفسيرات واسعة النطاق للحرية، لا بمجرد الإصرار على إنهاء الاحتلال أو إزالة التحفظات التقليدية، ولكن أيضاً بإيلاء الاهتمام إلى «الأبعاد الاجتماعية السياسية . . . والاحتكارات المؤسسية وقوى الجوع والفقر»[٩٨]. وعلى غرار نوال السعداوي، فإنها ترفض مفهوم الحرية البرجوازية التي تركز على النزعة الفردية، فإذا ما كانت الحرية قد لقيت تعريفاً واسع النطاق فذلك يرجع إلى تعددية «أشكال القهر والطغيان»[٩٩] والتحرر من هذه الأوضاع يرتب بالضرورة «إعادة التكيُّف على الصعيدين، الشخصي والجماعي»[١٠٠]. وهذه العملية من التعديل تنطوي على «تحقيق تغيير كيفي إلى الأفضل . . . وإيجاد إطار أخلاقي وإنساني يمكن

---

(٩٣) للاطلاع على منظور أوسع لدعاة تحرير المرأة في الشرق الأوسط بشأن الديمقراطية، انظر: Simona Sharoni, «Gender Issues in Democracy: Rethinking Middle East Peace and Security from a Feminist Perspective,» pp. 99-110, and Hanan Awwad, «Gender Issues in Democracy: The Palestinian Woman and the Revolution,» p. 91, in: Elise Boulding, ed., *Building Peace in the Middle East: Challenges for States and Civil Society* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994).

(٩٤) Awwad, Ibid., p. 92.

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٩٧) المصدر نفسه.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

ضمنه إحراز هذا الهدف»[101]. وقد جاءت الانتفاضة الفلسطينية لتشكل بالنسبة إلى المرأة الفلسطينية وسيلة لإعادة تعريف مفاهيم الحرية والديمقراطية وإدخالها ضمن آليات النضال من أجل قيام الدولة. وعلى ذلك تفسر حنان عواد الدور المهم الذي تقوم به المرأة الفلسطينية في إطار الانتفاضة بالمشاركة البارزة من جانبها على صُعد شتى سواء داخل البيت أو خارجه. وقد فعلت ذلك النساء الفلسطينيات من خلال الالتزام الذي اضطلعن به إزاء النشاط في المجتمع المدني (عضوية المنظمات والرابطات والعصيان العام والمظاهرات المتمردة) وكذلك في الاقتصاد (الاندماج ضمن الاقتصاد الفلسطيني والعمالة واكتساب المهارات ومقاطعة المنتوجات الإسرائيلية) ثم في الأسرة المعيشية (إدارتها وإعالتها)[102].

٢ ـ الإسلاميات

هنا نجد أنفسنا إزاء خطابين: خطاب ذكوري إسلاموي وخطاب أنثوي إسلاموي. الخطاب الذكوري وهو خطاب لا يسود بحال من الأحوال كل صفوف الإسلامويين الذكور يعمل باضطراد على عدم الاقتصار على جانب الأخلاقيات بمعنى التعامل مع المرأة وكأنها فتنة (إغراء أو غواية)[103] بما يضفي الشرعية على الخطابات التي تتعلق بالثياب وضرورة ستر الجسم وبزينة المرأة واحتشامها في مقابل التبرج. إن السكوت عن حقوق المرأة وحرياتها كمواطن وليس كمجرد أم أو زوجة يتم التصدي له في إطار أربع حركات تختلف المناهج في ما بينها، فكل من الجبهة والنهضة على التوالي تحرص على ترتيب المسيرة في مجال حريات المرأة ويتسم بالأهمية التحديد على أساس الجنسية مثلاً (النفوذ الشيوعي) أو الأعراف المحلية (الدور البارز للمرأة بشكل عام) وحتى مذاهب الفقه (تساهل المالكية مثلاً). والنساء الإسلاميات في السودان يتمتعن بمجالات أوسع من نظيراتهن في الحركات الأخرى في ما يتعلق بالاختلاط مع زملائهن من الإسلاميين الذكور، حيث يشكلون علاقات تنتهي بالزواج وهن يتصافحن مع الذكور وبشكل عام يتمتعن بقدرة التصرف والمبادرة وأهمية الأدوار. وفي واقع الأمر، فإن **رائدات النهضة** وهي جماعة إسلاموية تعمل في مجال المجتمع والرعاية تشكل واحدة من المنظمات الناجمة المنتسبة إلى الجبهة الإسلامية وكانت دينامية النشاط في الثمانينيات، لا في مجال الدعوة الإسلامية فحسب، بل أيضاً في المجال السياسي

(١٠١) المصدر نفسه.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٠٣) هذا تعبير عسير في ترجمته فالفتنة تشير أولاً إلى اضطراب اجتماعي قد ينشأ عن خروج المرأة في تبرج سافر في المجتمع.

(تجنيد نساء لصالح الجبهة وخاصة في الجامعات) وأيضاً (تنظيم المظاهرات والانتساب إلى الاتحادات المهنية والترشُح للمناصب العامة في المجالس الوطنية المهنية والمحلية والبلدية وعقد الندوات) ثم في المجال الاجتماعي (الأعمال الخيرية).

ويرد ذكر ما يتمتع به حسن الترابي (زعيم الجبهة) من نظر ثاقب وكأنه أحد أسباب الدينامية والأهمية التي تتمتع بها الإسلاميات اللواتي جرت مقابلتهن. لقد وُجه النقد إلى رسالته عن المرأة بعنوان: **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة: بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**[١٠٤] وقد كتبها في السبعينيات وانتقدتها دوائر إسلامية كثيرة بسبب ما احتوته من تجديد واجتهاد مُبدع[١٠٥]. ومن الرجال من أمثال الترابي والغنوشي الذي جاء كتابه عن المرأة بعنوان: **المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي** وهو كتاب يعكس اتجاهاً إيجابياً، من فتح إمكانات جديدة لاتجاه إسلامي لا يقوم على أساس نوع الجنس[١٠٦]. وفي كلتا الحركتين يتمثَّل الفكر في أن هناك الكثير مما ينبغي أن تهتم به المرأة بما يتجاوز مسألة الحجاب. ومشاركة النساء في الحركتين وإسهاماتهن في فكر الزعيمين أمر يستحق دراسة منفصلة وإن كان يكفي القول إن أثر النساء قد أثمر عندما تبنَّت الحركة الإسلامية الدولية في عام ١٩٩٤ مفهوماً لقي موافقة في نهاية المطاف بسبب اتساع نفوذ وأهمية الترابي والغنوشي بين قلة من الأفراد الآخرين. وجاء هذا الاقتراح توضيحاً وتعريفاً لموقف الإسلامويين إزاء المشاركة السياسية للمرأة.

وتحمل الوثيقة التي نجمت عن هذا الاقتراح عنوان «المرأة الإسلامية في المجتمع المسلم والموقف من مشاركتها» وثمة مجالات أربعة تحدد موقف الإسلامويين. وطبقاً لأحد المصادر، فقد خضعت هذه المجالات إلى حوار طويل وأُدخلت على الوثيقة كثير من التعديلات قبل اعتمادها نهائياً. وترد في مقدمتها أفكار مألوفة بشأن المرأة بوصفها «نصف المجتمع أو شقيقة الرجل» وبوصفها أماً وأختاً فضلاً عن دور المرأة في المجتمع الإسلامي سواء في الغزوات أو في حياة النبي (ﷺ)، إضافة إلى أفكار عن حقوق المرأة في القرآن[١٠٧]. وبالرغم من أن الوثيقة تقدمية إلا أن الحقوق التي

---

(١٠٤) انظر: حسن الترابي، **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع ١٩٨٤).

(١٠٥) لقاء المؤلف مع حسن الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٠٦) انظر: راشد الغنوشي، **المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٣).

(١٠٧) انظر: **المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي والموقف من مشاركتها** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٤)، ص ١ ـ ٦.

تمنحها للمرأة حقوق مشروطة، فعلى سبيل المثال، فهي تعطي الزوج بمقتضى حقوقه الشرعية، حق الاعتراض على أنشطة زوجته خارج الأسرة. وتؤكد الإسلاميات اللواتي تمت مقابلاتهن هذه الحقوق الشرعية ولكنهن يجادلن في حق الزوج في أن يكون له رأي في أنشطة الزوجة خارج الأسرة، حيث إن ذلك غالباً ما يكون نتيجة تفاهم متبادل بينهما وليس قراراً يفرضه الزوج. والوثيقة تؤكد أهمية المرأة المسلمة في الحفاظ على العائلة ومن ثم صون المجتمع بمعنى أن الأولوية هي للالتزامات العائلية للمرأة المسلمة وإن كان هذا لا يعني أنها غير مهيأة ولا متاحة لأن تعمل أو لأن تشارك في المجال السياسي. وهذه الإتاحة كثيراً ما تزيد كلما قلت الالتزامات العائلية فضلاً عن المشاركة في تلك الالتزامات بين الزوجين والاهتمام بعنصر التفاوض بينهما. وتلاحظ الوثيقة أنه لا يمكن لسلطة ما أن تتدخل في الشؤون الشخصية بين الزوج وزوجته وهي تترك مسألة مشاركة المرأة في أيدي الرجل وذلك نوع من الوصاية[١٠٨]. ومع ذلك، فإن الوثيقة تمضي شوطاً ما في تعريف الحقوق السياسية للمرأة في المجالات التالية:

أولاً: في مجال الانتخابات: اتضح أن المرأة مساوية للرجل في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى ذلك لا يمكن لأي شيء أن يحول بينها وبين التصويت في الانتخابات أو الترشح للمناصب العامة، وبخاصة أنه لا يوجد في الشريعة أي عائق يحول دون هذا الدور التشاركي من جانبها في المجتمع.

ثانياً: إن اختيارها عضواً في البرلمان وفي المجالس المنتخبة خاضع لمعايير مماثلة تنظم مشاركة الرجل وهي المعرفة والكفاءة. ولكن بصورة طبيعية، فإن أنشطة المرأة المسلمة، فضلاً عن أنها منظمة أساساً بموافقة الزوج، فهي أيضاً خاضعة لحشمتها ومظهرها. والزي الإسلامي تتم الدعوة إليه من أجل سبب رئيسي يتمثل في تعزيز مشاركة المرأة. وبعبارة أحد الإسلامويين من **العمل الإسلامي** في الأردن «لا يطلب إلى المرأة ارتداء الحجاب حين تبقى في البيت، فالغرض الأساسي من الحجاب هو ما يكفل حراك المرأة ومشاركتها»[١٠٩]. وهذه النقطة يتم توضيحها أكثر: يتاح للنساء المشاركة البرلمانية مادامت قواعد الاحتشام منطبقة بمعنى أنه لا تبرج مع التزام الحد الأدنى من مخالطة الرجال أو أن يتم ذلك عندما يكون ضرورياً في سياق أداء الواجب[١١٠]. إن الحجاب، ومن ثم قضية المرأة، عناصر لا تنفصل عن الخطابات

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٠٩) مقابلة المؤلف مع بسام لعموش في عمّان بتاريخ ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(١١٠) انظر: **المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي والموقف من مشاركتها**، ص ٦.

الإسلاموية بشأن الأخلاق والهوية الثقافية والأصالة. وعند النظر إلى هذه العناصر من الخارج، فإن مواعظ الإسلامويين وتنظيراتهم بشأن وضع المرأة ودور العفة المتوقع منها يتم طرحها بوصفها ممارسات لهيمنة الرجل على الأنثى السلبية.

وبالنسبة إلى الإسلاميات، فإن الفرد المسلم لا بد وأن يتقبل المسؤوليات الدينية والدنيوية. وفي واقع الأمر، فإن كثيراً ممن تمت مقابلتهن يوضحن أن قواعد العفة تنطبق على الرجال المسلمين أيضاً ولكن الأهم، على نحو ما تعبر به عضو في **الأمل** في الأردن، فإن تقاسم السلطة ينطوي على مسؤوليات والتزامات تختار المرأة المسلمة الاضطلاع بها وقواعد يسعدها أن تلتزمها وفي رأيها لا حقوق في المشاركة والمواطنة من دون مسؤوليات وواجبات[١١١]. وعلى ذلك، ففي إطار المسؤوليات والالتزامات الإسلامية تجد الإسلاميات أن من الأسهل أداء واجبهن نحو عقيدتهن ومجتمعهن من دون التضحية بالضرورة باحتياجات أساسية لتحقيق الذات أو إثبات الشخصية.

ثالثاً: في تولي الوظائف العامة ووظائف الحكومة: المرأة المسلمة يمكن أن تتولى وظيفة في سلك الحياة العامة شريطة الإيفاء بالشروط المذكورة أعلاه. ومن المجالات التي ما زالت تقتصر على الرجل مجال الإمارة الكبرى أياً كان هذا الموقع الأسمى في الحكومة. ودرجت العادة على أن يشير هذا الموقع إلى منصب الخليفة. على أن الاجتهاد في المستقبل يمكن أن يمضي شوطاً أبعد لكي يدافع عن احتمال أن تشغل المرأة أعلى منصب في المجتمع وفي السلك السياسي في بلدها لأن مثل هذا الموقع لم يعد قائماً، فما الذي يعنيه اليوم منصب الإمارة الكبرى؟ لا سبيل إلى استمرار هذا الموقع لأنه ليس قائماً مادياً اللهم إلا إذ كان المقصود هو اصطناع حيلة لاستبعاد المرأة من هذه المواقع. وفي ما يتعلق بالعمل بشكل عام فإن التشديد ينصّب على إعطاء المرأة حقوقاً في العمالة المتساوية. وإذا كانت حقوق المرأة عطية من الله، فإن الله سبحانه أصدر أيضاً توجيهاته بشأن ما ينبغي وما لا ينبغي للمرأة أن تقوم به.

إن الخطاب السائد بين سيدات الاتجاه الإسلاموي لا يتمثل في تحدي موقع الرجل على الإطلاق، بل هو في الواقع يتمثل في تعزيز هذا الموقع، فالنساء اللواتي يخترن الاتجاه الإسلاموي ويتصرفن بحسب القواعد التي أرساها القرآن يرين ذلك مفتاحاً لتحريرهن ولسعادتهن في الدنيا والآخرة حتى لو كان الأمر في عيون المراقبين الخارجيين يفسَّر على أنه يتعلق بالوصاية وينظم ويضفي المشروعية على إخضاعهن

(١١١) مقابلة المؤلف مع أروى الكيلاني في عمّان بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

وتهميشهن وهن باستمرار يلتمسن أعمق معاني الديمقراطية في المصطلح القرآني الذي يتعلق بالإنسان(١١٢).

وترى زينب الغزالي، الناشطة المعروفة من جماعة الإخوان في مصر، أن ثمة مصطلحاً يشهد على حكمة الله يتمثَّل في أن التكريم من قِبَل الله ليس محصوراً في نوع بعينه، وأن كرامة البشرية والحرية التي أفاءها الله على البشر ووجود فلسفة إسلامية وإطار إسلامي يضم الحريات والقيود والواجبات والمسؤوليات سواء في النضال أو في نصرة الدين وإقامة الدولة، كل ذلك موجَّه إلى الإنسان بمعنى أنه موجَّه إلى الرجل والمرأة على قدم المساواة. وبالنسبة إليها، فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ رجال عظماء ونساء عظيمات حتى لو تجاوز عدد الرجال عدد النساء في ذلك التاريخ. وتتمثل آراؤها بشأن مركز المرأة في الإسلام في ما يلي:

● ساد إلى حد ما تقصير من جانب الرجال في فهم حقوق المرأة ولم يكن ذلك تقصيراً من جانب القرآن.

● تستطيع المرأة المسلمة بحق أن توازن بين واجباتها في بيتها وخارج بيتها، ومن ثم لا يكون ذلك على حساب تربية وتنشئة عائلة مسلمة نموذجية، وهي ترى أن المرأة عنصر اجتماعي فائق الأهمية، ولذلك، فهي المنوط بها تربية الأسرة وتستطيع أن تقاوم وتهزم نزعة التغريب، ولكنها إذا ما استسلمت إلى هذه النزعة فإن ذلك يلحق الخطر بالهوية الإسلامية.

● للنساء أن يتولين جميع مناصب الحكم والقضاء ولكن ينبغي استبعادهن من الإمارة الكبرى.

● حقوق النساء السياسية مساوية للرجل في مجالات حرية التعبير والبيعة والانتخابات والحق في رفض بيعة الحكام الذين لا توافق عليهم وحقها في سحب ثقتها من الحاكمين وواجبها في الرقابة على الشؤون العامة. ولكن لأن الرقابة يمكن

(١١٢) أُعرب عن رأي في مقابلات أجريت في عمّان مع كلٍ من رُبى الفرخ في ١١ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وأروى الكيلاني في ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ ونوال الفاعوري في ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وفدوى أبو غيضا في ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وحياة الميسيمي في ١٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ وأسما الفرحان في ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ (وهن نساء من الأمل الإسلامي، الأردن). ومقابلات أجريت في الخرطوم مع كلٍ من: وسمية جعفر عثمان في ٢٧ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وزكية عوض ساتي في ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤ وأوصال المهدي في ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤ وسمية أبو قشاوة في ٥ أيار/ مايو ١٩٩٤ ولبابة الفضل في ٧ أيار/ مايو ١٩٩٤ وسعاد الفاتح في١٠ أيار/ مايو ١٩٩٤ (وهذه المجموعة هي من الجبهة، السودان) إضافة إلى سمية الغنوشي ورشيدة عبد المولى مقابلتان أجريتا في لندن بتاريخ ٧ أيار/ مايو ١٩٩٦ (وكلتاهما من النهضة، تونس).

أن تنطوي على الترشيح لمواقع البرلمان، ترى زينب الغزالي أن المرأة المسلمة في ظل زيادة نزعة التغريب ولأن المسلمين يواجهون مداً عدائياً وخطيراً يتمثل في الاستعمار الثقافي ولأن الأمة منقسمة على نفسها، فإن ذلك يتيح أو يسمح بأن تتخلى النساء عن ولاية المناصب في البرلمان إلى أن يحين الوقت الذي تعيد فيه الأمة ترتيب بيتها وهذا أمر يمكن أن يستمر لأمد غير محدد(١١٣).

وبالنسبة إليها تمثل المرأة نوعاً من خط الدفاع الأخير ضد التغريب بمعنى خط الدفاع ضد الاستيعاب. وفي نطاق الأسرة التي تربي الأجيال، فإن الأجيال الناشئة من المسلمين يتم تشكيلها ثقافياً ودينياً من حيث الهوية مع تعزيز إمكاناتها وحمايتها بحيث يمكن نقل هذا كله إلى الأجيال اللاحقة. وهذا الدور التربوي مهم لأن الرجال المسلمين يمضون وقتاً طويلاً خارج البيت ومن ثم يقع الدور على عاتق المرأة المسلمة. وعليه، فالمرأة المسلمة بالنسبة إلى زينب الغزالي ليست فقط مدرسة أخلاقية أو تربوية ولكنها أيضاً حلقة في التثقيف على مستوى الأجيال وأسلمتها.

وبالرغم من أن زينب الغزالي تتمتع بشعبية كبيرة للغاية بين صفوف الإسلاميات بالنسبة إلى دورها في المساعدة على إحياء جماعة الإخوان، إلا أن آراءها بشأن المشاركة البرلمانية لا تلقى نفس القبول من جانب سائر الإسلاميات في الحركات الأخرى. وبالنسبة إلى سعاد الفاتح، وهي امرأة عربية لها بدورها تاريخ من النشاط الذي امتد عبر أكثر من أربعة عقود، فإن تأخير المشاركة البرلمانية للمرأة سوف يكون خطوة إلى الوراء لمسيرة المرأة في السودان. وسعاد الفاتح، إضافة إلى حكمت أحمد سيد أحمد وهي أيضاً من الجبهة كانتا النائبتين الوحيدتين اللتين تم ترشيحهما في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٦ التعددية. وهما تريان أن الشورى واجب وتكليف لا يمكن أن يترك للرجال وحدهم، فضلاً عن أن الناشطين المسلمين يحتاجون إلى ناشطات مسلمات أيضاً. وبالنسبة إلى سعاد الفاتح فإن مشمول الجنسين أمر يقضي به الله سبحانه وتعالى ولا يمكن بالتالي أن يظل الأمر قاصراً على طرح مقولات تعارض مشاركة المرأة في البرلمانات في وقت يعمل فيه الوطن العربي على تحدي الحكم السلطوي(١١٤). وهذا الرأي الذي تطرحه سعاد الفاتح يمثل آراء وفكر معظم الإسلاميات بشأن موقف المرأة من البرلمان. والفرق بين سعاد الفاتح وزينب الغزالي

---

(١١٣) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤. انظر أيضاً آراءها عن المرأة ومشاركتها في: ابن الهاشمي، **هموم المرأة المسلمة والداعية زينب الغزالي** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٠)، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(١١٤) مقابلة المؤلف مع سعاد الفاتح في الخرطوم بتاريخ ١٠ أيار/ مايو ١٩٩٤.

متجذّر في تاريخ الحركات التي تنتمي إليها كل منهما، فالجبهة استوعبت النساء واعترفت بمساهماتهن من خلال إتاحة مراكز متساوية ومسؤوليات وقيادة متكافئة في سلك الحركة، ومن ذلك مثلاً على مستوى مجلس الشورى فيها. والمادة ٢٣ من دستور الحركة تؤكد الالتزام إزاء «القضاء على الظلم الاجتماعي» الموجه ضد المرأة وإيلاء اهتمام خاص لدورها في بناء الدولة[١١٥].

أما الإخوان ـ وهو ما يرجع أساساً إلى تاريخ من المواجهة مع النظام القائم ـ فقد افتقروا إلى البيئة المنفتحة بشأن عضويتهم ولا سيما مجلس شوراهم وإلى إجراءات انتخاباتهم الداخلية وقيادتهم لهيئات متخصصة متنوعة في إطارها[١١٦]. وحتى تجربة السجن في حالة زينب الغزالي وقيادتها للسيدات المسلمات في عقدي الأربعينيات والخمسينيات لم تؤهلها للمشاركة في مجلس شورى الإخوان الذي يقتصر على الرجال. وفكرة انتخابات أكثر انفتاحاً واستيعاباً للمرأة في هذا المجلس تبدو وكأنها تروق لزينب الغزالي التي تعتقد بأنه سوف يتم العمل بها مستقبلا[١١٧]. وهذا الرأي نفسه سائد على مستوى الجيل الأصغر من القادة الإسلامويين الذين عملوا ضمن مشاركتهم في النقابات المهنية على إشراك زميلاتهن في المهنة في المجالس التنفيذية لتلك المؤسسات[١١٨].

توضح لُبابة الفضل من الجبهة أن اتجاهها الإسلامي والتزاماتها إزاء النضال ضد جميع أنواع الظلم ضمن إطار إسلامي أمر يرتبط ارتباطاً عضوياً بالحرية. ولأنها مسلمة، فضلاً عن اتجاهها الإسلاموي، فهي حرة وتستطيع بفضل الإسلام أن تتحرر من الظلم والقهر والاستبداد فضلاً عن الفرص التي يتيحها الاتجاه الإسلامي أمامها لكي تمارس أنشطتها. وهي ترى أن ذلك لا يزيد عن كونه تفعيلاً للمبادئ الإسلامية التي طال الابتعاد عنها وهي توجه انتقادها بالذات إلى التفسيرات الأكثر تقليدية في الإسلام، وعليه تتفق مع رفيقاتها بأن أي إدعاء يقول إن الديمقراطية تعطي النساء مزيداً من الحرية لا بد من النظر إليه بحذر باعتبار أن الإمكانات التحريرية للإسلام لم تجد حتى الآن من يعمل على تفعيلها وبالذات على ممارستها على مستوى الأمر الواقع.

---

(١١٥) انظر دستور الجبهة الإسلامية القومية عام ١٩٨٥.

(١١٦) مقابلة المؤلف مع مأمون الهضيبي في القاهرة بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

(١١٧) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

(١١٨) في مقابلات أجريت في القاهرة مع كل من: أبو العلا ماضي في ٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٤ وعبد المنعم أبو الفتوح في ٢٧ آذار/ مارس ١٩٩٤ وأحمد عبد الله في ٢٨ آذار/ مارس ١٩٩٤وهشام نبيه في ٣٠ آذار/ مارس ١٩٩٤ وعصام العريان في ٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٤. ومقابلة أجريت مع إبراهيم الزعفراني في الإسكندرية بتاريخ ١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

وعلى ذلك، إن مشاكل الاستبداد وغياب المساءلة في الوطن العربي لا تكاد تربطها أي صلة مع الإسلام والديمقراطية باعتبارها محصِّلة أُطُر مميَّزة سواء كانت دينية أو علمانية، فهذه المشاكل ليست بالتالي انعكاساً لإسلام يعرفه الناس بقدر ما هي محصلة قوى اجتماعية وتاريخية واقتصادية وسياسية. ويظل التحدي الذي يواجه المسلمين متمثلاً في أن يحرثوا أكثر وأكثر في أرضية الإسلام ويعملوا على تفعيل كثير من مبادئه ومؤسساته التحريرية. والإسلام بالنسبة إلى لُبابة الفضل ينطوي على الكثير مما يمكن أن يقدمه للرجال والنساء في العالم في مجال الحقوق والعدالة والحكم الرشيد. ومن الأمثلة التي تسوقها غياب مفهوم الإنسان، وهي تفهم ذلك على أنه يجسِّد الشورى والديمقراطية لأنه يوحي بأن الفرد يتمتع بحقوق وقوانين إيجابية من صنع الله سبحانه ومن ثم لا يمكن التدخل فيها. وهذا يوحي بأن الأمر لا يقتصر على الواجبات والمسؤوليات من جانب الإنسان الفرد تجاه مواطنيه ولكن أيضاً تجاه الإنسانية بأسرها والمعاني السياسية التي تضفيها على هذا المصطلح تتسم بجانب ابتكاري على النحو التالي:

«بوصفي إنساناً فإن ذاتيتي تتشكل باستمرار ويعاد تشكيلها من خلال الفكر والسلوك من واقع حقوقي وبطريقة تتسق مع ما يقصد إليه الوحي لا أكثر ولا أقل. وكإنسان تَصَادف أن كان امرأة فإني أمتلك الحق في رفض التفسيرات المضلِّلة التي تقول إن شريعتنا تهدد وجودي بطريقة لا تتفق مع إرادة الله ولا تتسق مع اجتهادي في إصلاح الأخطاء التي ارتكَبَها بعض المشايخ. وما استطعنا أن نفعله في السودان هو أن نمعن التفكير في الشريعة التي تحضنا على الفكر والتصرُّف بوصفنا بشراً ولا أقل من ذلك. وأنا أعرف أن لدي حقوقاً كإنسان وأنني أنا الذي أختار وحدي تأكيد موقفي أو التخلي عن موقف لي، سواء كان ذلك أمراً يختص بي أو بأسرتي أو باتفاقي مع زوجي ولكن كإنسان كرَّمه الله سبحانه بأن جعله جزءاً من الجنس البشري. وكإسلاميّة، فإن لدي الهوية وأتحمل رسالة أن أواجه الظلم في كل مكان. وبوصفي إنساناً، فأنا جزء من هذه الهوية وعقيدتي تمثِّل جزءاً من هويتي وحجابي جزءاً من هذه الهوية وأنا أشعر بالتمكين لكي أسيطر على الذين يريدون فرض سيطرتهم عليّ وعلى بيئتي وثقافتي وحركتي وعاداتي في الاستهلاك وقراءتي، بل وحتى وزني شخصياً»[(١١٩)].

أما نوال الفاعوري، فترى أن الاتجاه الغربي في تعريف العلاقات بين الرجل والمرأة، على أساس استقلال كل منهما، تعريف فارغ مجرد من مصطلح إنسان الذي يشكِّل بالنسبة إليها الحقوق الإلهية وإمكانية أن يشارك المسلمون في مجال الشورى والديمقراطية. نوال الفاعوري هي أول سيدة تُنتَخَب عضواً في مجلس شورى الأمل

---

(١١٩) مقابلة المؤلف مع لبابة الفضل في الخرطوم بتاريخ ٧ أيار/ مايو ١٩٩٤.

وتلاحظ أن الله سبحانه يخاطب كلاً من الرجل والمرأة بوصفه إنساناً وذلك تأكيداً للمساواة في المنهج الرباني وهي تنتقد بعض الاتجاهات (وفي ذلك أشارت إلى عددٍ كبير من الأعضاء ذوي النفوذ الذين هم أعضاء في الوقت نفسه في الإخوان المسلمين) ضمن الحركة حيث يسعون إلى تقييد مشاركة المرأة. ومع ذلك ترى بشكل عام أنه بالرغم من أن مشاركة المرأة لقيت تأييداً واسع النطاق من جانب الأصوات الأكثر تحررية بين صفوف الحركة إلا أن أمامها شوطاً طويلاً تقطعه. وهي لا تتفق مع الانتقاد الذي توجِّهه بعض النساء، بما في ذلك داخل الحركة نفسها، بأن انتخابها إلى مجلس شورى الأمل الإسلامي مجرد مسألة رمزية وتوضح أنها خطوة إيجابية من جانب الحزب المنشأ حديثاً ومن شأنها أن تتوسع لتشهد مبادرات مماثلة على المستوى البرلماني. كما إن الافتقار إلى توافق الآراء بشأن مشاركة المرأة في جبهة العمل الإسلامي يعكس التوتُّر ضمن التحالف الاستراتيجي بين الإخوان في البلاد وكثير منهم أعضاء في الوقت نفسه في الأمل الإسلامي وبين الأعضاء من غير الإخوان وبخاصة الإسلاميات وغيرهن. وفيما لا يحبِّذ كثير من أعضاء الإخوان المسلمين المشاركة السياسية للمرأة أو على الأقل مشاركتها السياسية غير المقيدة، فإن الأعضاء من غير الإخوان ينزعون إلى تأييد الدور التشاركي المكتمل والمتساوي للمرأة. ولا يمكن أن تمر قضية مشاركة المرأة من دون جدال في مجتمع كمجتمع الأردن يتسم بأنه عميق التديُّن، بل وما زال مجتمعاً قبلياً. وحتى الأصوات الليبرالية مثل إسحق الفرحان الزعيم السابق للأمل الإسلامي، تعيَّن عليها أن تصوغ رسائلها الإيجابية بالدعوة إلى توسيع مشاركة المرأة طبقاً لهذه الخصائص والحساسيات. وفي كتابه المعنون **مشكلة الشباب في ضوء الإسلام** يوازن الفرحان بين هذه الآراء وبين الذين يقولون إن المرأة لديها واجب تضطلع به كأم وزوجة وصانعة أجيال للمسلمين[(١٢٠)]. ومن منظور غربي، فإن هذه المفاهيم قد لا تصل إلى حد تحدي العلاقات بين الجنسين أو أنها لا تؤكد أهمية المجال الخاص.

رابعاً: نصرة المرأة والأسلمة والدمقرطة

العلاقة بين هذه المسارات الثلاثة علاقة معقَّدة نسبياً، فهذه المجموعات الثلاث من العلاقات بمعنى علاقة نصرة المرأة والنزعة الإسلاموية، وتحرير المرأة والنزعة الإسلاموية، والتحوُّل الديمقراطي والنزعة الإسلاموية، وهي موضع اهتمام التحليل في هذا الفصل، تعرضَّت لتبسيط مُخلّ بشكل عام، فالنزعة

---

(١٢٠) انظر: اسحق الفرحان، **مشكلة الشباب في ضوء الإسلام** (عمان: دار الفرقان، ١٩٨٤)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

الإسلاموية هي ذاتها عملية تتخذ أكثر من نموذج على صعيد منطقة الشرق الأوسط العربي بأسرها وكثيراً ما يُفترَض أنها تتعارض مع أهداف نصرة المرأة التي يتم تعريفها إلى حدٍ أدنى في هذا السياق بوصفها توسيع المشاركة والتمثيل على الصُعد المحلية والقومية والعالمية. وتفنيد هذا الرأي الذي طال عليه أمد التحيُّز يتمثل في إعادة التفكير المتواصلة حالياً في الإسلام والنشاط الإسلامي. ويقترن بهذه العملية من إعادة التفكير القول إن المرأة يجري باطراد إدراجها ضمن النماذج الأربعة للإسلام السياسي الذي تعمل بين صفوفه النساء اللائي جرت مقابلتهن. وما استيعاب النساء في هذا الصدد سوى خطوة نحو تأنيث ودمقرطة الحركات الإسلامية بل ونزعة الأسلمة ذاتها. وهذا التأنيث والدمقرطة من داخل الصفوف يعملان في مواكبة الأهداف الشاملة للتحول الديمقراطي من خارجها بمعنى عند مستويات الدولة في الشرق الأوسط العربي. ومن هذا المنظور، فإن نصرة المرأة يخدم الدمقرطة سواء من ناحية إزالة التحيُّز الجنساني من النزعة الإسلاموية أو من ناحية إزالة التحيُّز الجنساني من مجال السياسة العربية التي تتسم بقدر ضخم من هذا التحيُّز ولا سيما على مستوى الدولة وما دونها.

١ ــ نصرة المرأة والأسلمة

المرأة الإسلاموية وخاصة في **الجبهة** و**الأمل** تضطلع بدورها البارز ونشاطها في توازٍ مع زميلها الرجل كدليل على الدين النيِّر والمستنير بمعنى الإسلام الذي يتفرَّد بقوة تحريرية. وفي هذا السياق ترفض النساء الإسلاميات أي تصوُّر بأن الحركات الإسلامية أو الصحوة الإسلامية، شأنها في ذلك شأن جميع ما يسمى بالأصوليات الدينية، هي ظواهر رجعية يلاحَظ عليها في الأغلب الأعم النكوص عن اضطلاع المرأة بأدوار في المجتمعات العربية. والإسلاميات يجدن أن حقوقهن، كما أرساها القرآن والحديث والسنة، هي دليل على المساواة التي وهبها الله لهن وهذا يغطي الحق في الحياة (إلغاء وأد الإناث) والحق في العمل والتملك والإرث والطلاق والتعليم والزواج وإعادة الزواج بناءً على الإرادة والموافقة. وثمة قول مأثور عن النبي محمد (ﷺ) بأن النساء شقائق الرجال وتلك إشارة واسعة الانتشار بين الإسلامويات من **الجبهة** و**الأمل** وهن يجدن في هذا الحديث بالذات، فضلاً عن كثير من الآيات القرآنية، قرائن بأن عدم المساواة بين الرجل والمرأة أمر لا يقول به الإسلام، بل قد يقول به المسلمون. وفضلاً عن ذلك، فالإسلاميات يوافقن على أن الإسلام لا يضع المرأة في مواجهة الرجل، بل إن التنافر بين المرأة والرجل ما هو إلا محصلة تثيرها التأثيرات الاجتماعية الثقافية وبخاصة تأثيرات الأعراف. وقد جرت مقابلة سيدة من **أمل** حرصت على القول إن القرآن لا يحوي على الإطلاق إشارة إلى أن خلافة الله في

الأرض أمر مقصور على الرجل[١٢١]. وفي هذا السياق ظلت زينب الغزالي تقول من واقع تجربتها إن التأثيرات السياسية للنزعة السلطوية لا ينبغي أن نهوِّن من وقعها عند تناول أو تبرير المستوى المنخفض لمشاركة المرأة المسلمة:

. . . كنت ناشطة في الحياة العامة لما يقرب من ٥٠ سنة. وكان تديني مرتبطاً إلى حدٍ كبير بنشاطي، بل كان دافعاً لي وليس عقبة على الإطلاق وهو ما جعل عبد الناصر، العلماني والسلطوي[*]، يودعني السجن ويعذبني على نحو ما فعله مع آلاف من الملتزمين المسلمين من نساء ورجال مثلي. ولذلك، فالسلطوية وليس الإسلام أو الإخوان هي التي وضعت وما زالت تضع قيوداً على مشاركة المرأة والرجل في ما يكاد يكون كل موقع في الوطن العربي[١٢٢].

والحق كما توضِّح نوال الفاعوري من **الأمل** أن موقع المرأة المسلمة في الشرق الأوسط العربي ما زال ينقصه الكثير على نحو ما تؤكده مؤشرات الأمية وولاية المناصب السياسية والقضائية والمهنية المؤثرة، ولكنها تضيف أن ليس من الحق أن تدنِّي موضع المرأة أمر يرتبط بالإسلام ولذلك لا ينبغي خلطه بالإسلام، حيث تلاحظ أن «الإسلام دين يخلط الكثيرون بينه وبين الأوضاع السيئة في المجتمعات العربية والمسلمة»[١٢٣]. وعلى غرارها، فإن المرأة المسلمة في جميع الحركات الأربع تفضِّل إلقاء اللوم على المسلمين أنفسهم سواء من حيث إساءة تفسير الإسلام أو إساءة فهمه، وكذلك استغلال القرآن والسنّة لتحقيق أهداف دنيوية. وهذه الإساءة من حيث التفسير والاستغلال طبقاً لما تقول به أوصال المهدي جرت ترجمتها إلى أعراف وممارسات اجتماعية تتناقض مع جوهر الإسلام ومع تأكيده كرامة البشر واستحقاقهم لما أمر الله به من عدل ومساواة، وهذا هو السبب كما تلاحظ من جانبها في أن المسلمين أنفسهم ظلوا لوقت طويل ضحية الانطباع الخاطئ بأن «البيت والأسرة هما المكان الوحيد للمرأة المسلمة الصالحة أو أن ختان الأنثى أمر يقضي به الإسلام[١٢٤].

وبالنسبة إلى كثير من الإسلامويين من رجال ونساء، فإن حقيقة أن الحركات الإسلامية أو الصحوة الإسلامية تنفرد وحدها بتلقي سهام النقد أمر يتجاهل

(١٢١) مقابلة المؤلف مع أروى الكيلاني في عمّان بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(*) يلاحظ في هذا السياق خطأ المقابلة بين مصطلح «علماني» ومصطلح «ملتزم» وكان الأوْلى بالمؤلف أن يوضح عدم التعارض بين المفهومين ضمن السياق الإسلامي بالذات (المترجم).

(١٢٢) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

(١٢٣) مقابلة المؤلف مع نوال الفاعوري في عمّان بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(١٢٤) مقابلة المؤلف مع أوصال المهدي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

ديناميات أخرى منها القومي (إدخال نزعة العلمانية) والفوق قومي (فرض الرأسمالية المتوحشة وأشكال جديدة من الاستعمار). وعليه، فكثير منهم يجنح إلى تصور أن التحرير الحقيقي لكل من الرجل والمرأة لا يمكن تحقيقه في وقت لم يقطع فيه الشرق الأوسط العربي خيوطه مع حالة التبعية السياسية والاقتصادية التي تربطه مع عواصم الاستعمار السابقة. وفي واقع الأمر فما يضايق الإسلاميين أن الأكاديميين والصحافيين لديهم اتجاه للتبسيط المخلّ لمشاكل الشرق الأوسط العربي. وعلى سبيل المثال في ما يتعلق بالديمقراطية، فإن كثيراً من هؤلاء الإسلامويين يتهمون البحوث الاستشراقية بأنها منكبّة بصورة تكاد تكون تامة إما على نظرة تفتش عن القصور الديمقراطي في الإسلام أو على تفسير مثل هذا القصور في العالمين العربي والإسلامي من خلال توجيه إصبع الاتهام إلى الإسلام. وعليه:

. . . فليس من الموضوعية ولا العدل أن يُلام الإسلام أو الإسلامويين على المظالم وأوجه عدم المساواة التي تعرضت لها المرأة العربية بل علينا أن نسأل عن الدور الذي تقوم به في هذا المجال بأكمله الحكومات التي تفتقر إلى الكفاءة وتتبع سبيل الاستبداد. وعلينا أن نتساءل عن الدور الذي تقوم به قوى الاقتصاد الدولي والرأسمالية أو قوى الليبرالية الاقتصادية. وعلينا أن نتسائل عن أدوار التطور الأرعن وعن مضمون التعليم في نُظمنا المدرسية. . . إن غياب المساواة والتشارك بين الجنسين في المجتمعات العربية لا يجعل المشكلة إسلامية في المقام الأول[١٢٥].

وعلى خلاف الاعتقاد الشائع، فإن النساء الإسلامويات يرين أن الصحوة الإسلامية التي شهدها عقد الثمانينيات، بكل تأكيدها وتشديدها القوّي على ضرورة المشاركة، قد أفضت إلى لون فريد من ألوان معاودة التفكير في الإسلام وبطريقة مواتية بالنسبة إلى المرأة. وقد تجسَّد المضمون في شكل انفتاح في الداخل والخارج. وهذا الانفتاح في الداخل كان يعني تثوير الأسلوب الذي ينظر به كثير من الإسلامويين والقادة من الرجال إلى المرأة بمعنى أنها عنصر من المهم أن يكون ممثَّلاً بين صفوف الحركات الإسلامية ولا بد أن يؤخذ على محمل من الجد أكثر من ذي قبل. وهذه الحركات لا تريد فقط أن تبدو وكأنها تمثل المجتمع المسلم في نطاقه الأوسع، بل إنها تريد أن تطرح جانباً الأفكار والممارسات التقليدية التي تنزع إلى إخضاع المرأة. ولا يمكن للحركات الإسلامية أن تتوقَّع أن تبدو متسقة وصادقة إذا ما كانت تنتقد الأنظمة العربية بأنها تستبعد النساء بينما هي تمارس هذا الاستبعاد بالنسبة إلى المرأة، بل وتهميشها. وتقول أوصال المهدي، وهي زوجة حسن الترابي، إن المفكر الإسلامي

---

(١٢٥) مقابلة المؤلف مع لبابة الفضل في الخرطوم بتاريخ ٧ أيار/ مايو ١٩٩٤.

الكبير ينادي بقوة من أجل استيعاب النساء داخل صفوف الجبهة الإسلامية على أساس أن ذلك استجابة مبدعة بالنسبة إلى آلاف من النساء السودانيات المتدينات في أن يكون لهن منبر للتعبير. وقد التقط الترابي هذا المفتاح المفضي إلى إصلاحاته من النساء أنفسهن(١٢٦). وكان ذلك بالنسبة إلى زكية عوض ساتي يعني استعادة كثير من التعاليم الإسلامية السمحة وهي تعاليم تقاسم السلطة بحيث أن تكريم المرأة الذي أفاءه الله عليها بوصفها كائناً بشرياً موقَّراً يتيح لها الحق في أن تصبح نداً للرجل في تحمُّل المسؤولية وأداء الواجبات والاستمتاع بالحقوق وبصورة تلقى اعترافاً وتقديراً كاملين. وطبقا لما تقول به، فإن جدارة المرأة وحقوقها أمور يقضي بها الله سبحانه بمعنى أن الرجل لا يستطيع أن يحرمها منها(١٢٧).

وفي سياق الجبهة الإسلامية الوطنية، وكانت حزب المعارضة الرئيسي في البرلمان بين عامي ١٩٨٦ و١٩٨٩ في السودان، كان ذلك يعني نشاطاً في تجنيد النساء في كل أنحاء الحرم الجامعي في البلاد وكذلك في مواقع العمل وفي سائر التجمعات النسائية. ولم يقتصر الهدف من ذلك على بسط قاعدة المساواة مع الرجل، بل اتسع ليشمل قاعدة التجنيد ذاتها ولم يكن ذلك بالأمر الصعب في بلد كانت المرأة فيه خاضعة لقيود اجتماعية أقل مما هو عليه الحال في مواقع أخرى في الشرق الأوسط العربي. وهذه الخاصية الوطنية الفريدة كانت بالفعل هي الأساس القائم الذي بَنَت عليه الجبهة الإسلامية مما جعل من الميسور للغاية تجنيد آلاف من عضواتها ولا سيما في الشمال الذي يغلب عليه العرب والمسلمون وحيث التديُّن ضارب بجذوره في أرضية المجتمع. وهذا الجهد التجنيدي أمر غير مسبوق في الحركات الإسلامية ومنها مثلاً الإخوان في مصر المجاورة، حيث السكان يبلغون ضعف عدد سكان السودان. وهذا التوسع في المجال السياسي الذي شمل المرأة ضمن حزب سياسي إسلاموي نجم عنه تأثير في سائر الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط العربي. كما إن هذا التطور الجديد الذي شهده عقدا الثمانينيات ومقتبل التسعينيات أثّر مثلاً في الإخوان المسلمين في الأردن وبالذات في ذراعهم السياسي **الأمل** ثم في **النهضة** في تونس وإلى حدٍ ما **الإخوان** في مصر.

إن نجاح حشد جهود النساء الإسلامويات في السودان من خلال الجبهة ما زال أمراً غير مسبوق حتى الآن بين صفوف الحركات الإسلاموية في الشرق الأوسط العربي. وفي الأردن تشرح ربى الفرخ العراقيل التي يصادفونها بأنها: الهياكل القبلية

---

(١٢٦) مقابلة المؤلف مع أوصال المهدي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٢٧) مقابلة المؤلف مع زكية عوض ساتي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

القوية والاتجاهات الدينية المحافظة وبدايات التحوُّل الديمقراطي. وفيما كان من قبيل التناقض أن أتاحت النزعة القبلية للمرأة هامشاً من الحركة في الريف ومن ذلك مثلاً في الحقول حيث النساء غاية في النشاط، إلا أنها ساندت نزعة الوصاية الأبوية وأكدت التسلسل أو التنظيم الهرمي للمجتمع. أما الاتجاه الديني المحافظ، فقد كان بطيئاً بشكل عام في اعتماد الفكر المستقل لكي يطرح تفسيراً جديداً أو تجديدياً للقرآن والسّنة، وهما يعطيان للمرأة كثيراً من الحقوق من أجل مشاركتها واستيعابها. ويتصل العامل الثالث بحقيقة أن الديمقراطية والأحزاب السياسية كانت غائبة طيلة الجزء الأكبر من تاريخ الأردن. ويتصل بهذه الحقيقة الأردنية ما أحرزته الجبهة في ما يتعلق بتجنيد النساء ما يُعد أمراً إيجابياً للغاية وعلى نحو ما تقول السيدة الفرخ:

. . . ربما يبدو أن العدد الصغير من العضوات أمر شديد التواضع بالمقاييس الخارجية. ولكن بمعايير الأردن، فهو يمثِّل إنجازاً غاية في الإيجابية لدرجة أن النساء يجدنه أمراً مشجِّعاً للغاية. وما زلنا نحاول أن نتأقلم مع فكرة الديمقراطية التي ما برحت جديدة وهشَّة. وفي حالتنا فإننا نتعود على الديمقراطية والشورى في إطار جبهة العمل الإسلامي، حيث يزيد عدد العضوات عمّا تشهده الأحزاب الأردنية الأصغر والأكثر ضعفاً[١٢٨].

وثمة ظروف خاصة حالت بين كل من النهضة والإخوان وبين التطوُّر الكامل لكي يصبحا من الأحزاب السياسية المشروعة في تونس ومصر على التوالي، فالجماعة الأولى ظلت في حالة من الإبعاد في أوروبا منذ أوائل التسعينيات بينما فُرض على الجماعة الثانية شبه حصار من جانب الدولة بحيث لم يُسمح لها بالعمل علناً. وفيما يُعرَف على نطاق واسع الكثير من قادة وأعضاء الجماعتين إلا أن هناك الكثير أيضاً عن الإخوان مما ليس معروفاً. ويمكن القول إن التجربة المُرّة للمواجهة والاضطهاد من جانب النُظم المتعاقبة في مصر منذ الخمسينيات قد علَّمت الإخوان ألا يكشفوا عن جميع أنشطتهم ولا عن جميع أعضائهم وبخاصة العضوات والجيل الخامس من الناشطين الشباب ما جعلها نموذجاً فريداً لحركة تعمل في ظل ما يشبه نظام تحت الأرض. وتلك استراتيجية لمحاولة البقاء على قيد الحياة على نحو ما وصفه مأمون الهضيبي الناطق باسم الإخوان. ومع ذلك تضم جماعة الإخوان آلافاً من العضوات ومن المتعاطفين ممن ينشطون إلى حدٍ كبير في المئات من جمعيات البر والمنظمات غير الحكومية والعيادات والمستشفيات والمنظمات الخيرية والمدارس. والعمل في ظل سياسة الدولة يتيح لهن كثيراً من المزايا إذ يكتسبن الحماية من تدخل الدولة وكثافة

(١٢٨) مقابلة المؤلف مع رُبى الفرخ في عمّان بتاريخ ١١ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

وجودها فضلاً عن إيجاد مساحة يمكن في إطارها ممارسة نضالهن الصامت بقدر كبير من النفع للمجتمع. وهذه النضالات تمثل أشكالاً غير مُعلن عنها من التحدي ضد الحكم السلطوي. وتؤكد زينب الغزالي أن المؤمنين ليسوا بحاجة إلى برلمان أو إلى حزب سياسي للتأثير من أجل التغيير وللوفاء بالتزامات الإسلام لما فيه خير المجتمع والتعاون من أجل الأمر بالمعروف. وبالنسبة إليها، وهذا رأي تشارك فيه جميع الإسلاميات، فإن المشاركة وأداء الواجب أمور لا تعادل تماماً السلطة العامة[(١٢٩)]. وهذا الصعود التدريجي نسبياً إلى المنَعَة والقوة في ظل الدولة يتناقض مع الحكمة المتواترة بأن الدين، أو ما يسمى بالأصولية الدينية، هي قوة رجعية وتقييدية تعمل من أجل عدم تمكين المرأة وتهميشها على مستوى العالم[(١٣٠)].

إن طرح الدين بوصفه قوة شاملة ترتبط مع عدم تمكين المرأة يمثِّل بالنسبة للإسلاميات تحيُّزاً نابعاً من الخطاب التحديثي الغربي الذي يفترض أن الدين قطب مناقض له، إذ يرتبط هذا القطب بالسلفية وعدم التجديد. وجزء من هذا التحيُّز يتمثل في التصور التقدمي المفترَض بالحداثة الغربية والسياسات الوضعية التي تستند إلى الإنسان. ويرتبط بهذا المنطق الافتراض بأن النساء المحجبات كيانات خاضعة في العلاقات الزواجية والمهنية والسياسية. وتجد النساء الإسلامويات اللواتي تمت مقابلتهن أن الفكرة المدرسية الثابتة إزاء الحجاب لا تمثِّل فقط إهانة أو وصاية على المرأة، بل إنها أيضاً تمثل صورة من صور اختزالها، فالحجاب كما توضح زينب الغزالي «ليس مجرد غطاء للرأس، بل هو أسلوب للتفكير وللحياة وللعمل ويرتبط بإيمان المرأة المسلمة وقناعاتها وكفاحها وشخصيتها»[(١٣١)]. وبالنسبة إلى جميع هؤلاء النساء، فالحجاب يتعلق بقيم المجتمع والمسؤولية والإنسانية من دون أن يمثِّل ضرراً لأي مجتمع لا في الواقع ولا في المستقبل المحتمل. وهن يوافقن جميعاً على أن الحجاب شعار أو عنوان لأسلوب التفكير والعمل، ومن ثم فإن الحجاب يشكل حراك المرأة المسلمة بدنيا واجتماعياً وفكرياً ومهنياً ولا يقصد به أن يكون أداة تقييدية بحال من الأحوال، بل يعني أن يربط بين المرأة وبين مجتمعها من دون تهميشها وجعلها عنصراً مشاركاً يفيد كثيراً المجتمع ككل. وينطوي ذلك على فكرة أن الحجاب يجسد قدراً كبيراً من المسؤولية الأخلاقية والمهنية والاجتماعية والشخصية والمجتمعية. وفضلاً عن ذلك، فالإسلاميات ينظرن إلى الحجاب على أنه يجسد معنى أوسع للشخصية والانتماء، وهو

---

(١٢٩) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

(١٣٠) انظر مثلاً: Kate Clark [et al.], «Women against Fundamentalism,» *Journal*, vol. 7 (November 1995).

(١٣١) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

الانتماء إلى فكرة الأخ وفكرة الأخت في الإنسانية الملتزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى العالم كله. وكما تعبِّر بذلك ببلاغة نوال الفاعوري من منظمة **الأمل** لأن «الخير في أي مكان هو خير لكل مكان خلقه الله ولكل من خلق من البشر وكما إن الشر الذي يلحق البشر في أي مكان هو شر ضد جميع الناس أينما كانوا»[١٣٢].

إن العقيدة المذكورة أعلاه التي تنطلق من التدين تفسِّر المواقف التالية ـ ومعظمها تفصل النساء الإسلاميات عن حركات الانتصار للمرأة العلمانية التي تنطلق بدورها من مبدأ الإنسانيات والحداثة ـ وهذه المواقف تشارك فيها النساء الإسلاميات:

● الالتزام بالدين والأخلاقيات الدينية.

● الإيمان بأهمية الدين كقوة تحريرية للعالم المعاصر.

● الإيمان بأن تهميش المرأة جاء تاريخياً نتيجة سوء تفسير التعاليم والنصوص الدينية.

● الإيمان بأن الإسلام يرسم إطاراً بديلاً أسمى للتوافق بين المرأة والرجل وبين احتياجات الأرض والسماء في ما يتعلق بالوفاء بالتزامات البشر نحو بعضهم البعض ونحو ربهم ونحو الطبيعة ومن أجل ممارسة النضالات السياسية في إطاره.

● ضرورة ممارسة النضال الأخلاقي وبذل جهود الدعوة وإيجاد منابر وأساليب من أجل المعرفة والتفكر وبناء الشخصية وممارسة العمل.

● القيم الإسلامية في حال وئام مع قيم المساواة والعدالة وجدارة البشر والحكم الصالح.

● الحكم الرشيد لا بد أن يعكس القيم الإسلامية ولا يقلِّد بشكل أعمى العقائد المستوردة.

٢ ـ نصرة المرأة والدمقرطة

ظلت الإسلاميات ينشطن في ترجمة الاهتمام الذي نِلنه من خلال الصحوة الإسلامية في عقد الثمانينيات إلى وجود فعَّال على صعيد تجارب الديمقراطية الوليدة في الشرق الأوسط العربي في عقد التسعينيات. واللواتي تمت مقابلتهن سواء من **الأمل** أو من **الجبهة** كن يشعرن بأن التواجد والنشاط في مجال سياسة التجدد الراهنة أمر مهم للأسباب التالية:

---

(١٣٢) مقابلة المؤلف مع نوال الفاعوري في عمان بتاريخ ١٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

• الاضطلاع بدور فعَّال من أجل تعزيز الحكم الصالح وتخليص الشرق الأوسط العربي من استبداد الحكم السلطوي يتيح للمرأة المسلمة، بقدر ما يتيح للرجل المسلم، تنفيذ المشيئة الإلهية التي تقضي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

• مشاركة المرأة فكرياً واجتماعياً وسياسياً، ووجودها في هذه المجالات أمر يعزِّز الحكم الرشيد.

• بخلاف ذلك يفضي الحال إلى التهميش، لا للمرأة وحدها على نحو ما حدث منذ الاستقلال، بل تهميش الإسلام والهوية الثقافية.

• وبخلاف ذلك أيضاً تُترك مهمة الحكم الرشيد في الشرق الأوسط العربي لكي تقوم بها النُخب السلطوية الحاكمة التي تهدف سياستها إلى إدامة بقائها في مواقعها.

مع ذلك، فالنساء الإسلاميات يتخذن موقفاً انتقادياً بشأن العولمة وخطاب الديمقراطية على أسس ثلاثة: فمعظم الخطابات الديمقراطية العلمانية تشهد بتحيُّز دائم ضد الدين وبخاصة الإسلام والحركات الإسلامية، وينظر بعامة إلى الإسلام وكأنه معاكس للقيم الجمهورية، بل وعلى أنه تهديد للغرب. وتوضح نوال الفاعوري أن هذا التحيُّز بلغ نفوذاً واسع النطاق على الصعيد المحلي بحيث جعل التجارب الديمقراطية في كثير من الأقطار العربية تجارب تتسم بالاستبعاد والعنف. وهي تقول «إذا ما كان الرأي المتعلق بالاتجاه الإسلامي في الغرب أمراً إيجابياً لكان إيجابياً كذلك بين صفوف الحكام العرب والمثقفين العلمانيين ومن ثم التجارب الديمقراطية التي كان يمكن أن تكون أيسر سلوكاً وأبعد عن العنف في الدول الأكبر مثل الجزائر أو مصر»[١٣٣]. وفضلاً عن ذلك، وكنتيجة التحيُّز المعادي للإسلام، الكامن في فكر الغرب، تجنح الإسلاميات إلى التذكير بأن خطاب الديمقراطية العالمي متناقض مع بعضه البعض، بمعنى أنه لا يخدم انتشار الديمقراطية. وبدلاً من ذلك لا يخدم سوى النشر العالمي للأساليب الغربية في التفكير ويتصل بالتحوُّل الديمقراطي الذي يتجاهل ما إذا كانت أساليبه تناسب بالفعل الشعوب غير الأوروبية وغير الأمريكية. ومع ذلك، فالخطاب المناهض للإسلامويين في كثير من أنحاء الغرب يتصل بسبب أوثق بتشكيل الرأي العام والهويات المحلية بأكثر مما يتصل بالعداء ضد الإسلام والإسلامويين. وليس هناك ما يوضِّح أكثر وأكثر حقيقة التناقض بين الديمقراطية الغربية واللاديمقراطية العربية أو ما يسمى بـ **الأصولية الإسلامية** من الصور المتلفزة للتقاتل في الجزائر والضحايا أو السواح المثخنين بالجراح الذين لقوا مصارعهم في

---

(١٣٣) المصدر نفسه.

مصر. وينزع الإسلامويون إلى التفكير حيث ينظرون لأنفسهم على أنهم الأهداف الوحيدة للخطابات المعادية. وفي واقع الأمر، فإن الرأي التالي الذي أعربت عنه زكية عوض ساتي منتشر إلى حدٍ كبير بين صفوف الإسلاميات:

. . . في الواقع فإننا كإسلاميين لم نمنع أنفسنا من محاولة فهم الغرب أو المشاركة في اكتشاف جوهر الديمقراطية الغربية والحداثة. لدينا طرق متحيِّزة للتفكير في أحوالنا وحتى هذه الأساليب لم تحل بيننا وبين اكتشاف ما نستطيع اكتشافه بشأن الغرب. لكن خصومنا في الغرب ليسوا مستعدين لقبول ما نعتقد فيه اللهم إلا وفق شروطهم وهذا يعني أنهم لا يرغبون في أن نحتل أي مساحة في مجالات السياسة أو الفكر. هؤلاء قوم يتكلمون عن التعددية والمساواة ولكن لا يبدو أنهم مستعدون للتعامل معنا بطريقة تعبر عن الديمقراطية أو المساواة[١٣٤].

كثير من الإسلاميات يوجِّهن انتقاداً أشد خطراً إلى الخطاب الديمقراطي للعولمة من حيث أن لغته عن تحرير المرأة وحقوقها مرادفة للنيْل من المرأة المحجبة. والقضية هنا ليست مجرد وضع غطاء للرأس أو عدم وضعه، بل إنها تتصل أكثر بقضية أن يكون المرء مسلماً أو غير مسلم في ما يتعلق بالمرأة الإسلامية نفسها، لأن المسألة تتعلق بالانصياع لتعليم الإسلام على النحو الوارد في القرآن والسنّة. وطبقاً لهذين المصدرين، فإن البشر لا يملكون أبدانهم ولا يملكون أيضاً العالم الخارجي الواقعي فكل هذا مِلْك لله وحده. والبشر لا يملكون هذا إلا بوصف ذلك هبة من الله سبحانه. وعلى الإنسان أن يصون هذه الهبة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والانصياع لما يقضي به الله. وبالنسبة إلى الإسلاميات، فكل عمل من أعمال الخضوع لله يترجم أوامر رب العباد إلى أفعال وفي هذا يتمثَّل الاقتران الكامل بمعنى أنهم يصونون قوانين الله لكي تصونهم وتحميهم وهم أيضاً ينفذون الوصايا الإلهية في إطار عملية تنفيذ ما يوصون به هم. وعليه، فالمرأة المسلمة لا تفكر في جسدها على أنه ملك لها ولكن على أنه نعمة من الله وينبغي احترامها وصونها طبقاً لقوانين الله سبحانه. وهذا الرأي الذي يسود العالم كله يقف على نقيض الرأي الأنثرو مركزي أي الذي يقول إن البشر يملكون أجسادهم وأن لهم ملكية كل شيء على الأرض من حيوان وجماد. وتلاحظ زكية عوض ساتي أن الإسلام يشدد على الحشمة والقصد والاعتدال في التعامل مع جسد الإنسان ومع البيئة. وبالنسبة إليها، فإن مُبالغات الأسلوب الغربي هي التي ألحقت الخطر بالبشر وأخلاقياتهم وبيئتهم[١٣٥]. والرأي

(١٣٤) مقابلة المؤلف مع زكية عوض ساتي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.
(١٣٥) المصدر نفسه.

السائد بين صفوف النساء الإسلاميات يقول إن وضع غطاء الرأس هو عمل من أعمال الدين وانصياع لأوامر الله وليس لما يقضي به الإنسان. والنساء اللواتي تمت مقابلتهن يذكرن أن غطاء الرأس ما زال يثير حالات من الجدل في أوروبا وبخاصة في فرنسا وكذلك في أقطار إسلامية. وفي حالة فرنسا، فإن هذه الحالات من الخلاف ثارت بشأن فتيات المدارس المغربيات اللواتي يرتدين أغطية للرأس في مخالفة لقواعد التعليم العلماني المتجذرة بعمق. لكن المثير بشأن هذه الخلافات كما تراها الإسلاميات هو الكيل بمكيالين من جانب صانعيها، وفي هذا تلاحظ زينب الغزالي ما يلي:

. . . كثير من رجال ونساء الغرب يجنحون إلى النظر إلى المرأة المحجبة على أنها خاضعة ومفتقرة للإرادة في معرض مقاومة وضع غطاء الرأس. وفي الوقت نفسه، فهناك آخرون، على نحو ما حدث في فرنسا يدَّعون أن هؤلاء النساء المحجبات والخاضعات إلى حد كبير يمكنهن تحدي القيم الفرنسية والنظام الفرنسي. وهنا تجد نفسك أمام صورتين: صورة ضعف وصورة قوة. وإذا ما كانت المرأة المحجبة ضعيفة كما يقول كثير من أهل الغرب، فكيف يمكن لقلة منهن أن يشكلن تهديداً لجبروت الجمهورية الفرنسية(١٣٦)؟ وفضلاً عن ذلك، فهي تضيف قائلة:

. . . باسم الحرية، يمكن لبعض النساء في بعض الأقطار الغربية أن يخترن إجراء عمليات الإجهاض. لكن الإسلاميات يقال لهن باستمرار إن الحجاب يؤدي إلى إخضاعهن. وهناك بالطبع الذين يمضون أشواطاً أبعد عندما يقولون إن المرأة المسلمة لا ينبغي لها أن ترتدي الحجاب على الإطلاق، فما هذه الخيارات المتاحة للنساء؟ هل يفترض فيهن عصيان أوامر الله وإتباع قوانين الإنسان(١٣٧)؟

تنظر النساء الإسلاميات إزاء هذا الاهتمام في بعض الأوساط الغربية برفاه المرأة العربية إزاء الممارسات القهرية الأبوية وإزاء ما تقضي به الثقافة أو الأعراف على أنه اهتمام زائف، ويوافقن على أن التجارب الكولونيالية في الوطن العربي قد خلَّفت سابقة سلبية دائمة، حيث يلاحَظ أن الدول الغربية في ذلك الوقت كانت تقهر الرجل والمرأة وتنظر إليهما معاً على أنهما ينتميان إلى ثقافات بدائية. أما التجارب النيوكولونيالية، فلم تكن أفضل بكثير في ما يتعلق بمثل هذه الأمور، فالتوجهات السياسية والاقتصادية التي تتبعها المصالح الغربية في الوطن العربي تؤذي المرأة العربية. وعلى المستوى السياسي فإن العلاقات الوثيقة بين النُخب السلطوية الحاكمة في الشرق الأوسط العربي تخضع بشكل خاص للانتقاد. وهو ما يخضع له الغرب على

---

(١٣٦) مقابلة المؤلف مع زينب الغزالي في القاهرة بتاريخ ١١ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

(١٣٧) المصدر نفسه.

الصعيد الاقتصادي عندما يروج لسياسة الحرية الاقتصادية المطلقة والاقتصادات التي تستند إلى السوق المفتوح. ومن هذا المنظور فإن الإسلاميات من جماعات **الأمل والجبهة** يرين أن نشاطهن يتفق أكثر مع غايات تحقيق الحكم الصالح وأفضل من التحولات الديمقراطية التي تقودها الدولة في الشرق الأوسط العربي أو من خطاب العولمة الديمقراطي، فكلا الأمريين ينظر إليهما على أنهما عقبات تحول دون مشاركة المرأة المسلمة في إطار النشاط العام. وهذا الخطاب، كما تقول إحدى عضوات جماعة **الأمل** أثّر في انحياز الفكر السائد بشأن نوعية الديمقراطية التي ينبغي نشرها أو نوعية العناصر التي ينبغي أن يُحسب حسابها أو لا يحسب لها حساب ضمن عملية الدمقرطة التي تنادي بها العولمة[١٣٨].

٣ ـ الدمقرطة والأسلمة

ثمة فكرتان منتشرتان على نطاق واسع وتتجليان في معرض تفسير الصلة بين العمليتين الشاملتين للدمقرطة والأسلمة، فالأولى تقول إن النساء الإسلاميات لا ينظرن إلى أهداف الأسلمة والدمقرطة وكأنها أهداف متعارضة، بل يفهمن أن الصحوة التي بدأت في عقد الثمانينيات جاءت مرتبطة بصورة وثيقة مع النضال من أجل العدالة والحكم الصالح. وإذا ما كانت عملية الدمقرطة تتصل باتساع نطاق التشاور والمشاركة والقوانين التي تحمي الحريات ومنها حرية العبادة والتعبير والتنظيم على نحو ما تفهمه كثير من الإسلاميات بالنسبة إلى عملية التحول التي يشهدنها، فإن نضالاتهن تؤيد هذه الأفكار. وبالرغم من أن الأمر ما زال ضمن نطاق الدولة أو على صعيدها، فإن هؤلاء النساء يرين أن النشاط الإسلاموي فتح أمامهن إمكانيات جديدة لاستيعاب المرأة المسلمة والرجل المسلم ضمن نضالات تتم في كل أنحاء منطقة الشرق الأوسط العربي وصولاً إلى تحقيق الحكم الرشيد. وبالقدر نفسه يؤمّن بأن قوى الصحوة الإسلامية كانت قادرة على أن تأخذ بنهج التعدّدية على الساحة السياسية في الشرق الأوسط العربي وهذه التعدّدية سمحت بإعادة تصور أو رسم الخارطة السياسية في كثير من الأقطار العربية ومنها مثلاً الأردن واليمن والسودان والجزائر ومصر سواء من ناحية الزمان أو المكان. وبالرغم من قوى العلمانية ـ القومية والوطنية وما تتمتع به من نفوذ واحتكار لمقاليد سلطة الدولة، فإن الإسلامويين نجحوا في أن يحفروا لأنفسهم أساساً مساحات في الفكر وثانياً مساحة في السياسة ما جعل التوجه الإسلامي ومشروع الأسلمة أقوى العناصر التي تتحدى الحالة الراهنة السائدة في الشرق الأوسط العربي. وبالنسبة إلى الإسلامويات، فقد طال العهد الذي

---

(١٣٨) مقابلة المؤلف مع فدوى أبو غيضا في عمّان بتاريخ ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

حرم فيه الإسلامويون من حيز سياسي خاص بهم، ومن ثم فإن التجارب الديمقراطية العربية ستظل بغيرهم أمراً بلا معنى. وببساطة يقال:

. . إن النظم العربية لا تستطيع أن تتظاهر بأن شعوبها أو بقية العالم تصدّق في قليل أو كثير إصلاحاتها السياسية ما دامت هذه النظم تواصل حظر نشاط الإسلاميين وجعل الانتخابات مجرد ظواهر تجميلية بين صفوف العلمانيين ومَن في حكمهم. إن الديمقراطية لا تقصد أن تستبعد بالقانون أو بالقوة الذين يعتنقون أفكاراً مخالفة أو فلسفات متباينة عما يعتنقه الحاكمون. والأقطار الأوروبية لم تمنع أو تحظر الشيوعيين ولا حتى في ذروة الحرب الباردة ولو كانت قد فعلت ذلك لكان في ذلك استهانة، أي استهانة بالديمقراطية[١٣٩].

أما الفكرة الثانية، فهي أن عمليات الدمقرطة التي تتم على مستوى العولمة وكذلك عمليات الأسلمة تنطوي على عدد من الاختلافات التي لا سبيل إلى التوفيق بينها، وهذه الاختلافات تتصل أكثر بالإدراك السائد بين الإسلاميات بشأن التناقضات الحاصلة ضمن الممارسات الديمقراطية في الغرب بأكثر مما تتصل بمبادئ الحكم النيابي المسؤول والقائم على أساس سيادة القانون. وفي جوهر هذه السلبيات التي يرينها تكمن عملية موافقة الديمقراطية باستمرار على السياسة التعاقدية لدرجة التغاضي عن العيوب والسكوت على هذه النواقص الكامنة في الممارسة الديمقراطية نفسها، فالديمقراطية في الغرب كما تتهمها هؤلاء النساء كانت تعني أن نعيش في ظل غرور وعنجهية ثقافية ونزعة توسعية ولا مساواة بين الأغنياء والفقراء، إضافة إلى أنواع شتى من الإقصاء والاستغلال الاقتصادي في الداخل والخارج. وهذه التهم ليست بمختلفة عن تلك التي يوجهها الغربيون وما بعد الحداثيين والتفكيكيون وأنصار المرأة أنفسهم ضد النظم الديمقراطية. وعلى النقيض، فإن الإسلامويات يصوّرن عملية الأسلمة على أنها إعادة تفكير في الإسلام ويفهمنها على أنها عملية مشتركة بين الأجيال وتتم ببطء تطوري من حيث الوعي والجوهر والعمل وتستهدف تحدي ومناقشة سلبيات السياسة الإسلامية والمجتمعات المسلمة. وبالنسبة إليهن، فالأسلمة من ثم تتطور في كثير من أرجاء العالم الإسلامي بوصفها صوت المؤمنين بالثقة في أشكال تباركها السماء من السلطة والقوة والأخلاقيات والشرعية. وبالرغم من الضغوط من الداخل والخارج، فإن الأسلمة أمر متجانس بحكم تجانس أهدافها التي تنحو نحو مساندة المجتمع الإسلامي في مسيرته الثابتة الخطى نحو النهضة والتجدد وإعادة التفكير في الإسلام وتنشيط جوهره الأخلاقي والسياسي

(١٣٩) مقابلة المؤلف مع حياة الميسيمي في عمّان بتاريخ ١٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

والاجتماعي والاقتصادي لكي يلائم روح العصر مع إعادة تأكيد شعور عميق من الهوية المشتركة والشخصية الثقافية.

وعلى ذلك، ليست الأسلمة بالنسبة إلى الإسلاميات مجرد التعامل مع الآخر ولكنها تتعلق أكثر بالتعامل مع النفس. ومن المهم في هذا السياق إيجاد الشخص المسلم بوصفه المفتاح الذي يفضي إلى تحقيق الفرد ذي الفكر الديمقراطي.

وكثير من الإسلاميات يوافقن على أن الفرد المسلم سليم أخلاقياً، لا يقبل الفساد ولا يغش ولا يكذب، وهو واعٍ اجتماعياً، ملتزم بالعدل ويساعد المحتاجين ويتحدى الظلم والشر، وهو أيضاً ثاقبُ النظر، يحترم القواعد حتى ولو لم تكن مواتية له على نحو ما يحدث في الانتخابات فضلاً عن تقبّله المسؤولية عن أخطائه بدلاً من أن يحوّلها على عاتق الآخرين، وهو مجبول على الشورى من أجل أن يساعد قضية الديمقراطية بدلاً من أن ينال منها. وعليه، فإيجاد الفرد المسلم، وبالتالي المسلم الديمقراطي، نهج يبدأ من القاعدة إلى القمة بمعنى أنه يبدأ داخل الأسرة. وربما تكون الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأهم في الإسلام وهي التي تتولى فيها المرأة أدواراً غاية في الأهمية. وهذا الدور للمرأة لا يمكن أن تقلل من شأنه المرأة الإسلاموية ولا يتميَّز عن دورها في المجال العام. وطبقاً لسعاد الفاتح وهي عضو سابق في البرلمان السوداني، تشارك المرأة السودانية في السياسة بصورة غير مباشرة عندما تبث في أطفالها القيم الإسلامية والمدنية على السواء. وعندها، فإن هذا الدور التعليمي السياسي والديني، في نطاق وحدة العائلة، لا يعني أن المرأة المسلمة ليست متاحة للمشاركة السياسية خارج نطاق الأسرة المعيشية[١٤٠]. وبصورة مثالية، وكما توضح الإسلامويات، فإن تربية الأطفال وإرشادهم إلى الغايات الإسلامية من خلال عملية التنشئة الاجتماعية لا يتم فقط من خلال بث المعتقدات وتعليم الشعائر ولكن يتم أيضاً من خلال قيم التشاور والتشارك وفضائل المساواة والوفاء بالالتزامات المجتمعية المشتركة.

ولأن الإسلام والإسلامويين والأسلمة أمور لا تزال محلاً لسوء فهم واسع النطاق وهناك من يشكك فيها، بل يرفضها رفضاً قاطعاً، يظل طرح وجه أفضل للإسلام والمسلمين أمام الوطن العربي وفي مجال السياسة الدولية واجباً في غاية الخطر والأهمية، وهو واجب شاق بسبب التحيُّز المناهض للإسلام والمتجذر في تربة الواقع بين الجماهير في تلك المواقع وبخاصة بين الذين حصّلوا تعليماً عالياً أو الذين

(١٤٠) مقابلة المؤلف مع سعاد الفاتح في الخرطوم بتاريخ ١٠ أيار/مايو ١٩٩٤.

يتمتعون بسلطات واسعة. وهذا هو السبب الذي يجعل كثيراً من النساء الإسلامويات، شأن معظم الرجال الإسلامويين يعربون عن تخوفهم الشديد إزاء ما يقول به كثير من الغربيين ومن المثقفين العرب المتغربين بأن طروحات الإسلامويين أو عملية الأسلمة معادية للديمقراطية وللغرب وللمرأة. وهم يفسرون هذا الوضع على أنه نابع من الخشية إزاء تحدي الإسلام للفساد ورفضه للسقوط الأخلاقي والاستعمار الجديد وينظرون إليه على أنه إشارة إلى علاقة تربط بين المصالح وبين عملائها.

بيد أن الإسلامويات متفائلات بأن هذا التحيُّز ضد معتقداتهن لن يعوق لا النزعة الإسلامية ولا الجهود الرامية إلى إعادة البناء في الإسلام. وهؤلاء النساء استطعن أن يرسين لأنفسهن مجالاً معرفياً وهو المجال الذي يشغلنه في الميادين المهنية وفي النقابات وفي منظمات العمل الخيري والصحف والمؤتمرات الوطنية والدولية والاجتماعات العامة وحلقات النقاش مع النساء الإسلامويات وغير الإسلامويات. وكثيراً ما تقوم سعاد الفاتح عضو الجبهة الإسلامية باستضافة عشرات من النساء الإسلامويات في بيتها المزوَّد بقاعة اجتماعات من أجل عقد تلك الحلقات وهي تعد في مقدمة هؤلاء الإسلامويات وأطولهن أمداً في العمل بهذا المجال ولكنها ليست الوحيدة التي تتفرد بمثل هذه التسهيلات، فكثير من النساء البارزات في الجبهة مثل أوصال المهدي وزكية عوض ساتي وسمية أبو قشاوة ملتزمات بهذه الحلقات ويمتلكن نفس الموارد اللازمة لاستضافتها، كما إن لزينب الغزالي، وهي ناشطة إسلاموية أخرى، مساهمة في إيجاد هذا المجال المعرفي بشكل عام وللنساء بشكل خاص ولا يكاد يباريها أحد، فبيتها يُستخدم مقراً تتكلم منه ضد التغريب والسلطوية والفساد والظلم والفقر والإمبريالية الثقافية، ومكانتها بوصفها المرأة الإسلاموية العربية القائدة أتاحت لها في الماضي الدخول إلى قصور الحاكمين السعوديين ومنهم مثلاً الملك فيصل ملك السعودية الراحل ورؤساء آخرين ومنهم مثلاً الرئيس الراحل ضياء الحق في باكستان.

وفي إطار عمليات التجديد وإعادة البناء، فإن خطاب الإسلامويات يبدو وكأنه مفعم بتأكيد الذات وبالتحمُّس للعمل في إطار إسلامي. وعلى ذلك فإن استعراض الخلافات بين الديمقراطية والإسلام لا يتعلق بعملية ترمي إلى تحويل «الطابع الأجنبي» أو «طابع الجانب الآخر» للديمقراطية إلى طابع مألوف دينياً وثقافياً بحيث يتعادل مع الأخلاقيات والعدالة والمساواة والشورى في الإسلام بقدر ما يرمي إلى إعادة التفكير في المفاهيم المتعلقة بعدد من المبادئ الديمقراطية الثابتة. وبهذا فالعنصر الأساسي لهذه الممارسة الفكرية يتسم دائماً بأنه خاضعٌ لجميع عمليات إعادة التفكير بحيث يصبح متوائماً مع الإطار الإسلامي. وهنا يشكل العنصر الإسلامي الأساس،

ثم يليه بعد ذلك العنصر الديمقراطي. وليس معنى ذلك أن الديمقراطية قليلة الأهمية بل معناه أنها مهمة ولكن بقدر ما أنها تتسع لكي تتعايش مع الإسلام سواء في الواقع أو في المستقبل، وتلك هي الفكرة التي تهيئ سُبُل الاتساق في الخطاب الإسلاموي بشأن الديمقراطية سواء كان أصحاب هذا الخطاب من الرجال أو من النساء.

وعندما تناقش النساء الإسلامويات الديمقراطية الغربية، لا يتساءلن عن المثل الأعلى المتعلق بالحكم الرشيد أو بسير الإجراءات القضائية بمقتضى صحيح القانون. وبدلاً من ذلك، فالمناقشة هنا تتصل بجوانب تؤثر في ما يرينه أنه أمر معياري في الإسلام أو في المجتمعات المسلمة. وهذا التساؤل بشأن الديمقراطية يتراوح بين الانتقاد وبين التسليم، حيث التسليم يتصل بحقيقة أنهن يعترفن بأن النظام الديمقراطي يتيح للمسلمين مساحات من دون حدود من أجل حرية العبادة التي لا تتم بغيرها المواطنة الصحيحة. والمسلمون أحرار فقط من تعدي دولة سلطوية عليهم إذا ما أمكنهم أن ينهضوا بالتزاماتهم إزاء الله والمجتمع على نحو سليم. والحرية من الأوتوقراطية هي المبدأ التنظيمي سواء للمجتمع الإسلامي أو للمجتمع السياسي الديمقراطي لأن الأوتوقراطية خطر يهدد الحرية في الإسلام وفي الديمقراطية على السواء. وهنا، فالإسلامويات يسلمّن بالحكم الديمقراطي. ولكن عندما يكون الحديث عن الدين، فإن مفاهيم المجتمع السياسي في الإسلام وفي الديمقراطية تفترق عن بعضها البعض، فالديمقراطية تضمن حرية الدين ولكنها تبقيه ضمن نطاق شخصي. ولكن في الإسلام هناك حرية الدين: ولكنها ليست حرية من الدين. وفي واقع الأمر، فالدين بالنسبة إلى الإسلامويات ناقص الحرية يمكن أن يكون عنصراً للقسر والإخضاع. والشأن الديني يفهم من جانبهن على أنه يتخلل كل مجال من مجالات الحياة اليومية للمسلم. وعليه، فإن نمط الهوية السياسية الذي يقوم عليه المجتمع السياسي في الإسلام لا يعرف تمييزاً بين العام والخاص حتى ولو شهدت قرون من السلطة المطلقة التي مارسها الرجال المسلمون على النساء ممارسات تحكي قصة مختلفة، ومن ثم فإن البلد أو المجتمع مسألة عامة وكذلك مفهوم الله سبحانه. وعليه، ففكرة أن **الأمر الشخصي أمر سياسي** التي تنادي بها عناصر أنصار المرأة في الغرب منذ عقود قليلة مضت ليست بجديدة على الإسلامويات:

إن الهوية السياسية عندهن مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بهوية دينية. وحقوق المواطنة، بمعنى المشاركة في التشاور والتصويت أو الترشيح للوظيفة العامة، لا تنفصم بدورها عن النهوض بالواجبات الدينية تجاه الله والمجتمع والأسرة والنفس. وفيما تركز الهوية السياسية الديمقراطية اهتمامها على الفرد، فإن هوية الإسلام تضع الجماعة في المحل الأول. والأولى تقيِّد أنشطتها بما هو قائم هنا والآن في الحياة

الدنيا، أما الأخرى، فهي تمد بصرها إلى أبعد، حيث الحياة الآخرة وما ينجم عن هذا الأمر هو نوع من تسلسل الحقوق. وحقوق الله أي الالتزامات نحو الله سبحانه تفوق تلك الحقوق التي تعود إلى المجتمع أو الأسرة أو البشر: وعليه، فالمجال الذي تسعى الإسلامويات إلى بنائه في المجتمع الإسلامي يرتبط بالالتزامات نحو الله سبحانه وأيضاً نحو المجتمع والأسرة، فالله هو منشئ الكون والنزعة الإسلامية تعني التسليم بما شرعته السماء، ومن ثم فهي أعلى شكل من أشكال الواجب الاجتماعي فضلاً عن أن الأمة هي المجتمع الأمثل، وبذلك فما يرضى عنه الله والمجتمع والأسرة أمر طيب وهو خير للإنسان نفسه ما يجعل الإيثار هو نمط العلاقة بين الفرد والمجتمع.

هذا الإنكار للذات تجده الإسلامويات أمراً غائباً وغير مطبق في الديمقراطية الغربية، فليست الهوية السياسية ولا الأنشطة السياسية تتعلق بمنفعة الذات، بل هي أقرب ما تكون إلى الانشغال الدائم في التفاوض من أجل التفاعل الذي يختلط فيه الشخصي بالإلهي بالاجتماعي. ومن ثم، فالنجاح لا يقاس بحيازة هذا الموقع أو شغل هذا المنصب أو الفوز بهذه المقاعد في البرلمان، فالأهم هو أن تتوافر دالة على كيفية الوصول إلى المنصب أو إلى عضوية البرلمان بحيث لا يتم ذلك على حساب واجبات الإنسان نحو الله والمجتمع والأسرة. وفضلاً عن ذلك، فعندما تتحقق هذه الخيرات لا يتم استغلالها إلا للأمر بالمعروف على نحو ما ورد في القرآن الكريم. وبالنسبة إلى هؤلاء الإسلامويات فثمة معايير أخرى للنجاح تشمل الهداية إلى الإسلام وتربية الأسرة والعمل على سيادة التجانس والوئام الاجتماعي وكلٌ من هذه الأمور سياسية بطبيعتها في رأي الكثير منهن.

إن العمل السياسي في الديمقراطية الغربية على نحو ما أشارت إليه كثيرات ممن تمت مقابلتهن يولي كثيراً من الاهتمام بالفرد. وعليه، فالانتقادات المألوفة توجه إلى الأفراد الذين يركزون الاهتمام على ذاتهم بحيث يمكن لمصالحهم في وقت من الأوقات أن تتجاوز أو تتعدى مصالح الجماعة. وهذا التوتر بين المفاهيم المتعلقة بالجماعة/ الشاملة أو الفردية (النووية) للهوية السياسية تختفي في ظل نظام إسلامي على نحو ما قالت به هذه المجموعة من النساء. وعلى سبيل المثال توضح أوصال المهدي أن هذا الاحتكاك ينظر إليه تاريخياً من خلال تشكيلة متنوعة من المجتمعات والهويات السياسية التي صيغت على أساس نمط النموذج الغربي. وفي ظل الاستعمار كانت مصالح المستعمرين تتعارض مع مصالح الذين يرزحون تحت نير الاستعمار ممن تم تحويلهم إلى طبقة أدنى من طبقات البشر. وفي ظل الاستعمار الجديد، جاءت القومية، الوريث الأيديولوجي للنموذج الغربي لكي تضع الدولة في مرتبة ضد المجتمع ولكي تخضع لنفوذها المتدينين سواء من نساء أو غيرهن. وكان ذلك في

الماضي وما زال ممكناً حدوثه في الحاضر بسبب شيوع استخدام العنف[١٤١].

وفي واقع الأمر، إن عنصر العنف ينظر إليه من جانب كثير من هؤلاء النساء على أنه القاعدة التي تستند إليها الديمقراطية الغربية وبخاصة على الصعيد العالمي. ومرة أخرى، إن هذا الجانب تعزوه النساء الإسلامويات إلى طابع النظرة العالمية الغربية التي «اغتالت الإله» لمجرد أن ترفع من قدر الفرد أو الدولة إلى مجال بديل. وعليه، فإن تقديس الفرد أو النظام الذي يخلق الفرد الغربي على صورته يحتفل بخلق الإنسان لنفسه. لكن الله سبحانه هو الأول والمبدي في النظرة الإسلامية إلى العالم. وربما على مستوى النظرية على الأقل لا تقوم الهوية السياسية على أساس تسلسل هرمي، حيث تضع طرفين في مقابل بعضهما بعض وهما: ثنائية الذكر/ الأنثى أو القومي/ غير القومي، بل إن الجماعة السياسية لا يتم اختزالها على أساس رقعة الأرض، فالنشاط السياسي والمواطنة يصبحان تعبيرين عن الأخلاقيات الإلهية التي تنظر إلى البشرية على أنها مخلوقات مكرَّمة موعودة بالسعادة، لا تركز على ذاتها ولا تقتصر على الحياة الدنيا والزمن الراهن. إن الذرائع السياسية تؤدي إلى إفقار البشر عندما لا يعدو معناها مجرد معيار المواطنة والعلاقة مع المجتمع من خلال التنافس وممارسة سيطرة البشر والطبيعة. وكما تقول سعاد الفاتح، فالإسلامويون والإسلامويات تساورهم شكوك إزاء نظام يمارس القهر باستخدام السلطة السياسة المجرَّدة، فضلاً عن التنافس والسيطرة ما يمكن أن يبرر نزعة التوسع والتمييز العرقي والإمبريالية الثقافية، بل والتهديد بالإبادة الكاملة: «عندما ينظر إلى النساء والرجال وهم من مخلوقات الله سبحانه وكأنهم رهائن للأسلحة النووية بواسطة ما يسمى باسم الديمقراطيات الشعبية أو الديمقراطيات الليبرالية، يصبح من واجب المسلمين أن ينهضوا لتحدي هذا الغرور وهذه الأنانية ويرفضوا منطق تلك النظم في الفكر والسياسة»[١٤٢].

خامساً: المرأة والسياسة في الشرق الأوسط العربي

تنطوي المكاسب التي جنتها المرأة العربية من عمليات التحرير السياسي التي تمت مؤخراً على طابع مزدوج من حيث كونها نظرية معرفية وعملية في آنٍ معاً. وبالرغم من حقيقة أن النساء قد يختلفن بشأن نوعية الحداثة التي يلزم تعزيزها في المنطقة، إلا أن هؤلاء الناشطات يوافقن على ضرورة قيام حكم ديمقراطي. وعلى الصعيد الفكري والمعرفي، فإن نساء كثيرات من أنحاء الوطن العربي مشغولات

(١٤١) مقابلة المؤلف مع أوصال المهدي في الخرطوم بتاريخ ٣ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١٤٢) مقابلة المؤلف مع سعاد الفاتح في الخرطوم بتاريخ ١٠ أيار/ مايو ١٩٩٤.

بحوار وتفكيك الديمقراطية بوصفها نظاماً يدركن أهميته بالنسبة إلى نضالاتهن من أجل المساواة بين الجنسين، فضلاً عن النضال الشامل ضد الحكم السلطوي. وما انشغالهن بقضية الديمقراطية إلا بهدف إزالة طابع التعصب الجنساني الذي يتسم به الفكر والممارسة السياسية في الشرق الأوسط العربي وإن كانت محاولاتهن لتفكيك الديمقراطية وإعادة تعريفها ليست مركزة قط على قضية نوع الجنس وحدها، فعلى الصعيد المحلي تفهم النساء، سواء العلمانيات أو الإسلامويات، الديمقراطية بطريقة لا تتجاوز الإسلام ولا تتحدى مكانته في المجتمعات العربية، فالفرق بين النساء العلمانيات والإسلامويات لا يتمثل في موقع الإسلام ولكن في مَنْ يقوم بتعريف هذا الإسلام ورسم حدود تواجده، فضلاً عن نوعية الإسلام التي تخدم على أفضل وجه تحقيق رؤى الحداثة والمجتمع التي تصدر عنها كلتا المجموعتين من النساء، فالإسلامويات لهن أفكار متجذرة في تربة أكثر إيغالاً في حقب الزمن وأشد تركيزاً على الإله بأكثر من صدورها عن إطار يركز على الإنسان وذلك على خلاف نظيراتهن العلمانيات عندما يتحاورن حول قضية الديمقراطية.

بيد أن كلتا الفئتين تدعوان إلى مناقشة وتحدي النظم القائمة على القهر واللامساواة في الشرق الأوسط العربي، حيث الجانبان متحدان ضد النظم السلطوية. وفي ثنايا سياسات الاحتجاج والاعتراض هذه تكمن محاولة تأكيد وضعية المرأة ضمن العملية السياسية، فضلاً عن الخيارات والمساهمات التي تنجم عن مشاركة المرأة سياسياً سواء بالنسبة إلى المرأة نفسها أو بالنسبة إلى المجتمعات العربية المختلفة التي تنتمي إليها. وتأتي العولمة لكي تعمل في آنٍ معاً على تعزيز مكانة المرأة فيما تعمل أيضاً على النَيل من هذه المكانة، بل ومن مكانة الرجل كذلك ومن الفرص المتاحة من أجل الإدماج والتمكين. ومن الناحية النظرية على الأقل، فإن دور التمكين الذي تخلقه تكنولوجيات الاتصالات يهيئ مساحات تتيح التعبير عن الذات وتعبئة الجهود وتنظيم البشر في كل مكان.

وعلى صعيد الممارسة الفعلية يضم هذا العامل إمكانات متاحة للقادرين على الوصول إلى هذه الوسائل الإعلامية. وفي واقع الأمر، فالعولمة ليست خيراً كلها، وعلى سبيل المثال خلقت العولمة في المجال الاقتصادي نوعيات جديدة من حالات اللامساواة والظلم التي تستبعد النساء أكثر من أن تضمهن إلى صفوفها. وهذه فريدة النقّاش، الناطقة باسم شؤون المرأة في حزب التجمع اليساري في مصر تنتقد الآثار الناجمة عن العولمة بالنسبة إلى عدم تمكين المرأة العربية[(١٤٣)]. وهي توضح حقيقة أن الأجندة النيوليبرالية، وبخاصة ما يتعلق بعنصر الخصخصة الذي احتوته، كانت

---

(١٤٣) مقابلة المؤلف مع فريدة النقاش في القاهرة بتاريخ ١٨ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

عنصراً مدمِّراً لمصالح المرأة العاملة في الشرق الأوسط العربي وبالذات في مصر. وبالنسبة إليها، فإن اندفاع الدول العربية إلى الأخذ بمبدأ الخصخصة تحت إشراف صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ألحق الضرر بالمرأة التي نُظر إليها على أنها أول فصيل يمكن التخلُّص منه بين صفوف القوى العاملة نتيجة استقطاعات الوظائف التي نفذها مديرو الأصول التابعة للقطاع العام التي تمت خصخصتها مؤخراً. وهي تجد ذلك ضاراً بتمكين المرأة، حيث إن هذا التمكين يتعزز من خلال إتاحة الفرص أمام المرأة لكي تتخلى عن الأعمال المنزلية البحتة وتنخرط في أنشطة تتقاضى عنها أجورها حتى ولو كان ذلك على أساس غير متفرغ.

ولكن هذا لا يحدث في الشرق الأوسط العربي. وهنا تشير فريدة النقاش إلى تدهور أحوال العمل وضياع الاستحقاقات والمكتسبات (إجازة الأمومة والإجازة المرضية والضمان الاجتماعي والمكافآت السنوية) في عدد متزايد من الصناعات التي تمت خصخصتها ومنها مثلاً قطاع النسيج وهو أقدم قطاع تملكه الدولة في مصر وقد درج تقليدياً على أن يكون أكبر رب عمل للنساء. وتعبِّر فريدة النقاش عن شكوكها في ما إذا كانت السوق الحرة يمكن أن تتيح آفاقاً للنمو أو لارتفاع مستويات المعيشة لنساء الشرق الأوسط العربي، وبخاصة لأن العولمة تؤدي إلى تفكيك القطاع العام وتفتح السبيل أمام هذا النوع من ورشات السخرة المستغلة للعمالة القائمة في آسيا. وهي ترى أن أي حديث عن الديمقراطية السياسية يستبعد الديمقراطية الاقتصادية حديث فارغ بلا جدوى، كما ترى أن الجانبين هما وجها العملة الواحدة. وفضلاً عن ذلك، فالأعمال والصناعات المحلية الصغيرة ترزح تحت وطأة العولمة، إذ تجد نفسها محرومة من أي نوع من المساعدة أو الدعم الحكومي فيما اضطر كثير من هذه الأعمال للخروج خارج السوق ذاتها. أما الذين بقوا فهم يتعايشون على أساس استغلال عمالة المرأة الفقيرة الرخيصة، فالنساء اللواتي يعملن في هذا القطاع يمارسن العمل وسط ظروف بائسة وفظيعة من دون أن يحققن عائداً له قيمته وأحياناً لا يحققن عوائد على الإطلاق، وهو ما ترى فريدة النقاش أنه أقرب إلى عبودية العصور الوسطى، أو بمعنى آخر تأنيث الفقر، فالحوامل يتم طردهن تلقائياً، وكثير من النساء لا يعلنّ عن حملهن لأشهر عدة خوفاً من الفصل مما يعرضهن إلى مخاطر صحية مهنية.

وهذه الصناعات والأعمال الصغيرة لا تضم أي حد أدنى للمعايير الصحية المهنية ولا ضمانات أو معايير للسلامة. ثم يتفاقم الوضع في رأيها بفعل حصانة عمليات الدمقرطة التي تقودها الدولة، فعلى سبيل المثال تتطلب قوانين الحكومة حداً أدنى يبلغ ٢٥٠ عاملاً لتشكيل نقابة عمالية ويقصر هذا الرقم بكثير عن أن يلبيه عدد المستخدمين في معظم الصناعات والأعمال الصغيرة في مصر. وعليه، فالمرأة تجد

نفسها وقد حُرمت من أي إمكانات من ناحيتين: ناحية الاستغلال الاقتصادي مع ما يتفاقم بعد ذلك من استبعاد سياسي[١٤٤]. هذه الظروف التي أدت إلى عدم تمكين المرأة ومساواتها أفضت هي نفسها إلى تعبئة قوى ديمقراطية جديدة تتحدى الحكومة والبيروقراطية وكذلك القطاع القانوني في مصر وفي غيرها من الأقطار العربية من أجل تمكين الذين لا صوت لهم وإتاحة فرص تمثيلهم قانونياً وسياسياً وإعطائهم حقوقهم. ومن أمثلة هذه القوى الديمقراطية مراكز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان ومنها عدد قليل يعمل في مصر وعدد مماثل يوجد حالياً في تونس والمغرب وهما بلدان تتواصل فيهما عملية الخصخصة على قدم وساق.

على أن أفكار فريدة النقاش بشأن الإسلام السياسي في مصر وبقية الوطن العربي تقول إنه قوة قروسطية معادية لتحرير المرأة وبذلك يتناقض موقفها مع ما تقول به الإسلامويات اللواتي يرين أن الصحوة الإسلامية ينجم عنها تأثير في تحرير المرأة بالنسبة إلى الحركات الإسلامية التي تُستوعب فيها عناصر النساء بصورة مضطردة وبالرغم من عدم الموافقة من حيث الأعراف والتقاليد. وتربط فريدة النقاش بين قوى السوق وقوى الإسلام السياسي وبين عدم تمكين المرأة وإقصائها[١٤٥]، ولكن وصفها هذا ليس بالبعيد عن ما يعتنقه اليسار في الشرق الأوسط العربي، إلا أنه يجدر القول إن العلمانية القومية والصحوة الإسلامية، وهما القوتان المتناقضتان حالياً في المنطقة، تمارسان الانتقاء في ما يتصل بضم المرأة بين صفوفهما، فالعلمانية القومية تضم النساء العلمانيات ولا تضم أو هي تستبعد الإسلامويات والعكس صحيح في الحركات الإسلامية، ففي كل من مصر وتونس تُعد النساء المحجبات موضعاً لتمييز منتظم من جانب القطاع العام. وكما لوحظ من قبل، فإن المادة ١٠٨ الصادرة في تونس في منتصف الثمانينيات توضح كيف أن الدولة تستخدم العمليات والإجراءات القانونية لإرغام المرأة على التخلي عن الحجاب في مقابل التوظيف في سلك العمل وذلك نوع من التجاهل السافر الشائن للخصوصية والخيار الشخصي وهو أقرب ما يكون إلى إصرار السلفيين على ارتداء الحجاب بمعنى أنه تطرف مقابل. وهذا النوع من التمييز السلبي يمثل نقيض العمل الإيجابي أو التعويضي الذي يستخدمه الغرب من أجل تمكين المرأة. وفي المقابل، فإن تصورات الإسلامويين للمرأة العلمانية تشي بقدر من الاستهجان والاستهانة وسوء الفهم. وإذا ما نُظر إلى المرأة المحجبة على أنها نقيض التقدُّم والحداثة في شعارات العلمانية القومية، فإن نظيراتها غير المحجبة ينظر

---

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) المصدر نفسه.

إليها في الخطاب الإسلاموي على أنها عميلة لحركة الاستغراب التي لا تتوافق مع نهضة الأمة. ولكن الآراء بشأن العولمة تجنح إلى الاختلاط والتجانس بين فئتي العلمانيين والإسلامويين بحيث تتفقان على النتائج التي ترفض تمكين المرأة، بل والشرق الأوسط العربي بشكل عام. ويعبر الإسلامويون عن شكوكهم إزاء ديمقراطية تستند إلى السوق وإزاء السوق ذاتها بسبب علاقتها بالاستعمار في الماضي وكذلك بسبب الآثار التسليعية الناجمة عنها بما في ذلك الإغارة الثقافية والنزعة العسكرية للديمقراطيات الغربية في الوقت الحالي.

إن العولمة كما تلخصها أحوال الانتقال عبر الحدود بصورة واسعة النطاق لأفكار الديمقراطية والتحول الديمقراطي لا ينظر إليها من جانب الإسلامويات على أنها محايدة من ناحية المرأة، فالمرأة المحجبة ينظر إليها في كثير من السياقات على أنها مقهورة أو متخلفة وهذه الصورة تتناقض مع المرأة غير المحجبة والمتحررة والواسعة الثقافة والقادرة على تأكيد ذاتها وهي المرأة العلمانية سواء كانت غربية أو متغربة. وعلى ذلك يساء فهم المحجبة، فيتم النظر إليها ضمن أيقونة قروسطية لا تتفق أنوثتها المخبوءة مع فكرة مجتمع مفتوح، وذلك عنصر أساسي من عناصر الديمقراطية. وتعبر نصيرات المرأة الغربيات عن نوعية مختلفة من الشكوك بشأن شمولية الديمقراطية والمساواة بمعنى أن الرجل هو الذي يضع الهياكل، والرجل هو الذي يضفي على هذه العملية طابعها الذي يميزها، وبمعنى أن الرجال هم المواطنون أما النساء فهم مواطنو الدرجة التالية. وهذه النوعية من التفكير لا تضع السيطرة على عاتق سكوت النصوص الديمقراطية الكلاسيكية عن قضايا المرأة ولكن أيضاً على عاتق ممارسات الاستبعاد داخل صفوف المجتمعات المدنية، بل بين صفوف القوى العاملة في معظم الدول القومية التي تعمل على إدامة استمرار الحالة الراهنة. وهذه الثنائية بين الذكر والأنثى في النظريات الكلاسيكية للديمقراطية تحل محلها ضمن السياقات المقابِلة عند مناصري المرأة ما بعد الحداثيين وثنائية الخصومة بين النساء والرجال ومثل هذه الخصومة قلما تنعكس في تحليلات الديمقراطية التي تقدمها الناشطات في الشرق الأوسط العربي.

أما الإسلامويات بالذات، فيرفضن الأفكار التي تضعهن في موقع معارض لمواقع الرجال وهن ينظرن بعين التوقير الشديد إلى ما تقضي به النصوص بأن الرجال والنساء مخلوقات مكرَّمة ومكلفة على قدم المساواة بأن تمارس دور خلائف الله سبحانه فوق الأرض. والمسألة أن الرجال والنساء ليسوا فقط متكافلين في اعتمادهم على بعضهم البعض، بل هم متوحدون بحكم المنشأ الواحد. ومن هذا المنظور، فإن فكرة قهر المرأة لا تُعزى لا إلى السماء ولا إلى الرجال بشكل عام، بل إن التناقض هنا

ينحصر في نطاق ممارسات رجال بعينهم، فضلاً عن الأسباب أو الأساليب الكولونيالية والقومية والتقاليدية، ومن ثم يكون النظر إلى هذه العناصر على أنها حرمت النساء من الحقوق والتكريم الذي أفاءه الله عليهن. أما العربيات العلمانيات فلهن مشاكلهن مع هذه العناصر الثلاثة الناجمة عن سلوك الرجال، حيث يجدن أن خطابات الرجال وممارساتهم تؤدي إلى تدمير المساواة بين الجنسين وإلى النيْل من حقوق المواطنة التي تراعي كل جنس وخصائصه. وعلى منوال رفيقاتهن الإسلامويات، فإن دراسة العلمانيات لقضية الديمقراطية لا تؤدي إلى البحث عن أصول اللامساواة في الإسلام ولكنها تبحث في الممارسات الإسلامية وفي الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتباين في السياق وفي الطبيعة على السواء.

وبصورة عامة، فالمرأة العربية تقدس النصوص الإلهية حتى ولو نظرت بعين الاستهانة إلى المؤسسات الدينية التقليدية سواء كانت رسمية أو غير رسمية التي طالما كان لها **إسلاماتها** التي تجاهلت تماماً قضية نوع الجنس. أما مفاهيم الإسلامويات للديمقراطية، فهي تصرف النظر عن هذه **الإسلامات** باعتبار ذلك قضية أو مهمة تتسق مع هدفهن من تجديد الإسلام ذاته، ولكن هذه المفاهيم تصدر بدورها من منطلق إسلامي، وهذا يصدق كذلك على المرأة العلمانية. والخلاف هو أن إسلام الإسلامويات يرتبط بكل جانب من جوانب الحياة في حين أن الإسلام عند العلمانيات مسألة خاصة. ومع ذلك، فالجيل الجديد من الناشطات لا يتساهلن في أمر التعاليم السماوية، فهن متعلمات ومن ثم قادرات على إعادة تفسير النصوص وإعادة التفكير في التراث السلفي بأكمله من أجل استعادة الحقوق التي يطالبن بها ويعرفن أنها مطروحة في متون القرآن والحديث والسنة. وفيما تستطيع المرأة أن تقرأ قضايا مساواة الجنسين وتطالع الحقوق الاقتصادية والقانونية والسياسية بين سطور التعاليم الدينية فقد لا يستطيع السلفيون أن يفعلوا ذلك أو أنهم قد يفعلونه على مضض وبطريقة أقرب إلى أضعف الإيمان.

إن النصوص المقدسة في أجزاء منها تتكلم عن المساواة ولكن في أجزاء أخرى تبدو وكأنها تشير إلى قوامة الرجل على المرأة. ومساواة الجنسين ترد بلا شك في الآية الكريمة التي تقول ﴿**أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض**﴾[١٤٦] وفي آية أخرى يرد التكافل والتوحد في أصل الرجال والنساء بصورة واضحة حيث يقول القرآن الكريم ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به**

(١٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.

والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾[١٤٧]. ولكن هناك آيات أخرى تدل على تفوق الرجل، وتحديداً في ما يتعلق بمسألة الإنفاق الاقتصادي أو القوامة: ﴿**الرجال قوامون على النساء بما فضَّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله**﴾[١٤٨] كما إن ثمة آية تتحدث عن مساواة الحقوق بين الجنسين ولكنها توحي بما يبدو وكأنه وضعية غير متساوية بين الإثنين: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة**﴾[١٤٩]. على أن الوصف القرآني للنساء أنفسهن وللرجال أيضاً في كل أنحاء العالم الإسلامي يواجه التحدي الذي يتمثَّل في ما يمكن أن يبدو في عين الباحث غير المسلم عدم اتساق في النصوص. والأهم من ذلك أنه من خلال النصوص التي تتفق مع مبدأ الاستحسان والاستصلاح يمكن التصدي للمعارضة التقليدية لمساواة المرأة لأنه في سياق محاولة التقليديين إخراج نصوص الآيات من السياق على نحو ما يرد في الآيات الأخيرة التي سقناها يظل من المحتمل إساءة استغلال ذلك من أجل إدامة الحالة الراهنة.

مع ذلك، فالإصلاحات السياسية العربية تعوقها حالة الاستبعاد بالرغم من زيادة معدلات ملحوظة من حيث المشاركة والاختلاط في بعض الأحيان، والتجنيد الواسع للمرأة ضمن العملية السياسية باعتبار أن النساء كن في السابق قوى اجتماعية سالبة أو غير فعالة. على أن تصميم قوى المركز على التقليل من الديمقراطية ما زال يعوق عمليات الدمج من دون قيود ويؤدي إلى وضع العراقيل الخطيرة بوجه المعارضة وإلى حد كبير، فإن ديناميات الاستبعاد والدمج في معظم الساحات السياسية العربية ما زالت تتعلق بنوع الجنس وبالأسرة والطبقة والفئة الإثنية والارتباطات الدينية والسياسية والتواصل بين شبكات الأفراد والولاءات والتعليم. ومن الممكن لواحدة أو مجموعة من الديناميات أن تفسر الاستبعاد في معظم الأقطار العربية التي تتحول ديمقراطياً. كما يمكن أن تكون الوضعية والتمكين دالة على أسرة ذات نفوذ أو خلفية طبقية مهمة أو تعليم عال وبصورة قاطعة على التربيطات السياسية وشبكات الولاءات الصحيحة وهذه الديناميات تؤثر بصورة هائلة في حياة الرجال والنساء الذين ينعمون بها. . وفي كثير من الأقطار العربية، فإن العائلات التي تتداول في أيديها السلطة السياسية والاقتصادية لم تتغير كثيراً عن تلك التي كانت قائمة وفاعلة خلال الحقبة الاستعمارية.

ليس صدفة إذاً أن ثلاث سيدات ينتمين إلى عضوية المجلس التشريعي اللبناني

---

(١٤٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.
(١٤٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.
(١٤٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

بفضل انتسابهن إلى دوائر نفوذ سياسية واقتصادية واجتماعية، فهناك النائبة بهية الحريري من صيدا وهي أخت رئيس الوزراء الراحل، والثانية نائلة معوض، ممثلة زغرتا، وهي أرملة رئيس الجمهورية الراحل رينيه معوض أما الثالثة، نهاد سعيد، فتنتمي إلى عائلة سياسية حيث كان زوجها الراحل أنطوان سعيد نائباً عن جُبيل وهي نفس الدائرة التي تمثلها زوجته. الأولى والثانية تم انتخابهما في عام ١٩٩٢ وأعيد هذا الانتخاب في عام ١٩٩٦ وقبل انتخابها، كانت السيدة معوض واحدة من ٤٠ نائباً معيّناً في البرلمان عام ١٩٩١. على أن الإشارة إلى مواقع ودوائر النفوذ التي تنتمي إليها هؤلاء النساء ليس لها أن تنال من الإشادة بمهاراتهن وقدراتهن مما مكنّهن بلا شك من النجاح في عالم يسوده الرجال من حيث الأدوار القيادية، حيث فشلت نساء أخريات كن يتمتعن بالميزات نفسها.

كما إن ديناميات الاستبعاد على أساس نوع الجنس أمر شائع في معظم الساحات السياسية العربية وبخاصة في مناطق البترول الأكثر محافظة في الخليج[١٥٠] وفي جميع الأقطار الملكية الستة. لكن قضية نوع الجنس والمرأة أثيرت خلال توزيع وانتشار القوات المتعددة الجنسيات بعد غزو العراق للكويت ولم يكن ممكناً صرف النظر عن مشهد الجنديات الأمريكيات في تلك الفترة. وبعد ذلك بدأ الموكب الرمزي في عام ١٩٩٠ في العاصمة السعودية الذي ضم نحو ٤٧ امرأة جلسن خلف عجلة القيادة يطالبن بحقوق قيادة السيارة ويتحدين بشكل سافر سياسات المملكة الذكورية ما أدى بالتالي إلى تحدي المذهب الوهابي البيوريتاني بأكمله بتفسيراته وتشريعاته التي تعطي للرجال حقوقاً لا تستطيع النساء التمتع بها[١٥١] وليس هناك امرأة واحدة عضو في المجلس الاستشاري الذي توسَّع مجدداً وكل أعضائه من اختيار البلاط الملكي.

على أن الكويت أجرت أربعة انتخابات (١٩٩٢ و١٩٩٦ و١٩٩٩ و٢٠٠٣) منذ «التحرير» في عام ١٩٩١ على يد قوات التحالف المتعددة الجنسيات بقيادة الولايات المتحدة. وفي كل الانتخابات جميعاً لم تتمتع النساء بحق الاقتراع بالرغم من أن النساء يقترعن في الانتخابات المهنية وانتخابات المجالس الأخرى. والمرأة الكويتية التي

---

(١٥٠) للاطلاع على مناقشة عامة لمسألة نوع الجنس والديمقراطية في الشرق الأوسط، انظر: Sharoni, «Gender Issues in Democracy: Rethinking Middle East Peace and Security from a Feminist Perspective».

(١٥١) يكتب سعيد أبو الريش أن معظم هؤلاء النساء المحتجات وأغلبيتهن حاصلات على درجة الدكتوراه أُنزل بهن العقاب حيث طردن من وظائفهن الجامعية بينما أودعت الأخريات السجن. انظر: Said K. Aburish, *The Rise, Corruption, and Coming Fall of the House of Saud* (London: Bloomsbury, 1994), pp. 73-74, and W. Dowell, «Life in the Slow Lane,» *Time* (26 November 1990), p. 35.

تشارك على نطاق واسع في المجتمع، ما زالت محرومة من حقوقها السياسية. إلا أن المرأة ليست فقط هي المحرومة من بين القوى الاجتماعية، بل إن هناك أشخاصاً متجنسين فضلاً عن قطاعات من سكان البلاد ممن يعرفون باسم البدون (وهم بدو بغير جنسية) ما زال ينطبق عليهم الشيء نفسه. ويصف أحمد الربعي أستاذ الفلسفة الكويتي نظام الإمارة الاستبعادي على أنه «نظام ذو طبقتين» بحيث تنقسم المواطنة بصورة فعالة إلى طبقة أولى ثم طبقة ثانية[١٥٢].

وظل الناشطون[١٥٣] المؤيدون للديمقراطية يضغطون على عائلة الصباح الحاكمة من أجل تعميم الاقتراع قائلين إن اقتصار حقوق التصويت على نحو ٧٠٠٠٠ رجل (ممن يمتلكون إثباتاً بالإقامة الدائمة قبل عام ١٩٢٠) أمرٌ لا يصلح معه تعددية حقيقية. وطبقاً لما يقول به صالح، فإن قانون الانتخابات رقم ٣٥ (١٩٦٢) الذي يحرم كذلك أعضاء القوات المسلحة والشرطة يتناقض مع المادة ٢٩ من الدستور[١٥٤] «. . . الذي يمنح المرأة حق التصويت وحق الترشيح في الانتخابات ويؤكد أن من الظلم أن يحرم من هذا الحق قوة اجتماعية تمثل نصف المواطنين، ولأن المرأة قد أثبتت نفسها بالذات في جميع الميادين وهي تضطلع بدور مهم في الدولة». هذا المنطق بالذات طرحته أيضاً بدرية العوضي وهي في مقدمة الناشطات من أجل حقوق المرأة فضلاً عن كونها خبيرة في القانون[١٥٥]. كما أعربت نساء الكويت عن خيبة الأمل، بل والغضب بعد أن تعرضن مرة أخرى للتمييز في انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢ وجاء ذلك على عكس وعود أميرية صدرت خلال المؤتمر الشعبي الكويتي المعقود في جدة في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠[١٥٦].

مع ذلك لا ينبغي المبالغة في النظر إلى استبعاد المرأة سياسياً في منطقة الخليج

---

(١٥٢) انظر: «Kuwait: Pro-democracy Reformer Demands Abolition of Two-tier Citizenship,» Reuters Textline (Reuters News Service) (24 January 1992).

(١٥٣) ظل تأييد حقوق الانتخاب للنساء قائماً لفترة من الوقت في إطار الجماعات الخمس المؤيدة للديمقراطية وكذلك المعارضة الإسلامية التي احتجت على انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢. ومن الشخصيات المؤيدة للديمقراطية مثل أحمد الخطيب وجاسم القطامي وعبد الله النيباري من منتدى الكويت الديمقراطي من يؤيدون هذا الأمر تأييداً قاطعاً.

(١٥٤) المادة ٢٩ تنص على «أن أفراد الشعب متساوون من حيث الكرامة ومتساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات ولا تمييز بينهم على أساس الجنس أو الأصل أو اللغة أو الديانة».

(١٥٥) انظر: «Kuwait: Election Law Unconstitutional,» Reuters Textline (5 December 1991).

(١٥٦) انظر: «Amir Upholds Women's Right,» *Kuwait Times*, 16/2/1992, p. 1.

انظر أيضاً تأكيدات ولي العهد بعودة الإمارة إلى الديمقراطية في: **السياسة** (الكويت)، ٢٦/ ٢/ ١٩٩٢، ص ١.

العربي على حساب فهم موقعها الذي يكتنفه الحرمان في المغرب العربي والمشرق العربي، ففي كلتا المنطقتين ما زالت المرأة قاصرة التمثيل سياسياً بالرغم مما أُحرز من أشواط طويلة من التقدم. إن تخصيص حقائب وزارية قليلة الأهمية للوزيرات في الحكومات لا ينبغي أن يخفي عدم تحمس الدول ولا «حركات تحرير المرأة» التي يقودها الرجال لتمكين المرأة العربية. وبالرغم من أن النساء غائبات سياسياً في دول الخليج العربية إلا أن تقارير التنمية البشرية الصادرة مؤخراً عن الأمم المتحدة توضح أن النساء يقمن بأدوار بارزة في الأقطار التي يقل فيها الاهتمام بالجانب الجنساني في منطقة الشرق العربي وذلك بحسب دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس الذي يقيس النسب المئوية السنوية للفروقات بين النساء والرجال باستخدام مؤشرات من قبيل الأجل المتوقع للحياة، ومحو الأمية بين الكبار، والقيد المدرسي وحصة الدخل المكتسب. ومن هنا، ففي ضوء ما يرتبه الدليل المذكور أعلاه وقيمته، فإن الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة تأتي في مرتبة أسبق من كل من الجزائر ومصر ولبنان والمغرب وتونس. ويتناظر مع انخفاض القيمة في دليل التنمية الجنساني المذكور، ارتفاع زيادة حجم عدم المساواة بين الجنسين (انظر الجدول رقم (٦ ـ ١)). وهذه الفئة الأخيرة من الأقطار العربية تضم عدداً أكبر من السكان فضلاً عن أنها تحظى بقدر أقل من الموارد المادية بالنسبة إلى الدول الخليجية التي يتيح لها صغر حجم سكانها وكبر حجم اقتصادياتها توظيف مزيد من الاستثمارات من أجل التنمية المرتبطة بنوع الجنس.

وفي ضوء المقارنة، فعندما نأتي إلى مقياس التمكين الجنساني الذي ينظر إلى واقع التباين بين النساء والرجال في عمليات صنع القرار الاقتصادي والسياسي، فإن دول الخليج العربية، باستثناء الكويت والإمارات العربية المتحدة، لا تندرج في مرتبة مرتفعة على نحو ما هو الحال في الدول العربية الأكثر سكاناً والأشد فقراً. إن مقاييس الدليل المذكور أعلاه تستند إلى مجموعة مختلفة من المؤشرات التي تنظر إلى النسب المئوية للنساء ضمن المقاعد الإجمالية المشغولة في البرلمانات وفي مواقع الإدارة العليا ومواقع التنظيم والعاملين في المجالات المهنية والتقنية، إضافة إلى النصيب من الدخل المكتسب. ومرة أخرى، فإن قيم المستويات المرتفعة من الدليل المذكور أعلاه توضح مستويات منخفضة من حالات اللامساواة (انظر الجدول رقم (٦ ـ ١)).

وهناك دليل وحيد يقيس النسبة المئوية للنساء في مقاعد البرلمان الإجمالية وهو يفضي إلى نتيجة مقدارها صفر أو إلى خانة خالية في ما يتصل بالمرأة عند مواقع صنع القرار في الخليج العربي بينما تنفرد الكويت وحدها بأنها تضم برلماناً منتخباً كما إن العربية السعودية تضم مجلساً استشارياً معيناً وكل من الجمعيتين لا تضم أي سيدة على الإطلاق.

الجدول رقم (٦ ـ ١)
عدم المساواة بين الجنسين في الشرق الأوسط العربي

القطـــر	دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس		مقياس التمكين على أساس نوع الجنس		النسبة المئوية لمقاعد النساء في البرلمان، ١٩٩٦
	الرتبـــة	القيمـــة	الرتبـــة	القيمـــة	
الجزائر	٩٢	٠,٦١٤	٧٤	٠,٢٨٢	٧
البحرين	٥٦	٠,٧٤٢	-	-	-
مصر	١٠٠	٠,٥٥٥	٧٥	٠,٢٧٨	٢
العراق	١١٧	٠,٤٣٣			-
الأردن	-	-	-	-	٣
الكويت	٥١	٠,٧٦٩	٦٦	٠,٣٣٣	صفر
لبنان	٦٦	٠,٧٠٨	-	-	٢
ليبيا	٧٧	٠,٦٥٥	-	-	-
موريتانيا	١٢٧	٠,٣٤١	٩٤	٠,١٧٧	١
المغرب	١٠٥	٠,٥١٥	٧٢	٠,٣٠٣	١
العربية السعودية	٩٥	٠,٥٨١	-	-	-
السودان	١٣٥	٠,٣٠٦	٨٧	٠,٢٢٥	٥
سوريا	٨٤	٠,٦٤٦	-	-	١٠
تونس	٧٤	٠,٦٦٨	٧٨	٠,٢٦٠	٧
قطر	٦٤	٠,٧١٣	-	-	-
الإمارات العربية المتحدة	٦١	٠,٧٢٧	٨٤	٠,٢٣٧	صفر
اليمن	-	-	-	-	١

المصـــــدر: United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report 1997* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 149-154 and 157-158.

مع ذلك لا بد من التشكك إزاء التقييمات الأمبريقية، فمصر التي وصل عدد سكانها إلى ٧٠ مليوناً لديها حجم أكبر من النساء المتعلمات والمدَّربات تدريباً عالياً بالمقارنة بالأقطار العربية التي تضم عدداً أقل من السكان. وثمة مزيد من النساء المصريات ناشطات ضمن قوة العمل واكتسبن سُبُل إعالة النفس والاستقلالية بأكثر من مجموع السكان الناشطين العاملين في الدول الخليجية، حيث تنتشر على نطاق واسع البطالة الاختيارية. ويصدق الشيء نفسه على دول أخرى كثيفة السكان مثل

المغرب والجزائر والسودان. وكثير من النساء في تلك البلدان الكثيفة السكان تحولن تدريجياً إلى شغل مواقع عند القمة على مستوى الإدارة والمستويات الفنية حيث يشاركن الرجال، سواء في مقاليد السلطة أو في مسؤولية صنع القرار. لكن العكس صحيح بالقدر نفسه، فالأقطار المزدحمة بالسكان لديها كذلك عدد من النساء القاصرات من حيث العمالة أو اللواتي يعانين البطالة بأكثر مما لدى الكويت أو الإمارات العربية المتحدة اللتين لا يتجاوز عدد سكانهما الأصلاء أربعة ملايين نسمة. وثمة ضغوط على الموارد المادية والبشرية المحدودة من أجل تقديم الخدمات الاجتماعية الكافية، ومن ثم فإن القراءات المقارنة لقيم دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس أمر مفيد وإن كانت تمثل دليلاً جزئياً لتبيان حالة المساواة بين الجنسين. وبالقدر نفسه فإن قيم مقياس التمكين لا تقدم توصيفاً دقيقاً بصورة كاملة لناحية تمكين المرأة. ومرة أخرى تساق مصر كمَثَل على ذلك، فهي البلد العربي الذي شهدت عقود طويلة فيه مزيداً من النساء يشغلن مقاعد في البرلمان عن طريق الانتخاب والتعيين بأكثر من أي موقع آخر في الشرق الأوسط العربي (انظر الجدول رقم (٦ ـ ٢)).

الجدول رقم (٦ ـ ٢)
عضوية النساء في البرلمان في مصر، ١٩٥٧ ـ ١٩٩٠

السنة	العدد
١٩٥٧	٣
١٩٦٠	٦
١٩٦٤	٨
١٩٦٩	٣
١٩٧١	٩
١٩٧٦	٦
١٩٧٩	٣٥
١٩٨٤	٣٦
١٩٨٧	١٩
١٩٩٠	١٠

المصدر: نادية حامد قورة، **تاريخ المرأة في الحياة النيابية في مصر منذ دستور سنة ١٩٥٦ ـ وحتى سنة ١٩٩٥** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٥٢٨.

إن العدد الإجمالي للبرلمانيات العربيات يقل عن نظيره في السويد أو النرويج وهما بلدان يتميزان بمساواة الجنسين في صنع القرار. ولكن المعيار الذي وضعته

البلدان النوردية في شمال أوروبا مرتفع للغاية حتى بالنسبة إلى الديمقراطيات الراسخة مثل فرنسا وإيطاليا. وثمة نقطة أخرى تتمثل في ما إذا كان مجرد الأعداد في حد ذاتها يعني أي شيء على الإطلاق، فحقيقة أن مصر شهدت في أواخر السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات نساء مصريات في البرلمان بأكثر من نظيراتهن في فرنسا لا تمثل أي مؤشر على مساواة الجنسين في صنع القرار السياسي في القاهرة بأكثر مما هو الحال في باريس. وبسبب جميع أنواع القيود السياسية، فإن معظم النواب العرب يكتفون فقط بأن يشغلوا مقاعدهم في البرلمان في حين أن أغلبية نظرائهم من أوروبا أو الأقطار النوردية يفعلون أكثر من ذلك: إن ترتيبات عضوية البرلمان في معظم البرلمانات العربية هي أقرب إلى الجلوس في قاعة الدراسة، فالنواب يواجهون صورة للزعيم، بالضبط كما يواجه التلاميذ معلمهم الذي تسود سلطته على الجميع. وأياً كانت المعايير، فإن عضوية النساء في البرلمان بالرغم من أنها في حال من التصاعد، ما زالت أقل كثيراً من حيث الأهمية عندما تقارن بالأرقام المتعلقة بالرجال. وتوضح هذه النقطة أرقام عضوية النساء في مجلس الشعب المصري (الجدول رقم (٦ ـ ٣)) وفي مجلس الشورى (الجدول رقم (٦ ـ ٤)). كما إن مشاركة المرأة في صنع القرار السياسي غير متوازنة في الشرق الأوسط العربي. لقد شهدت الانتخابات في الأردن واليمن عام ١٩٩٧ المرأة الوحيدة في كل من هذين البرلمانين وقد فقدت مقعدها. وفي أماكن أخرى مثل الجزائر أو لبنان أو المغرب أو السودان أو تونس ما زالت النائبات يشكلن عاملاً سلبياً في الحياة البرلمانية وهذا يمثل نقطة البدء في الأقطار التي ما زالت تجاربها مع السياسة الانتخابية والحياة البرلمانية حديثة للغاية.

الجدول رقم (٦ ـ ٣)

النساء من أعضاء البرلمان في مجلس الشعب المصري، ١٩٧١ ـ ١٩٩٠

السنة	الأعضاء	النساء			نسبة النساء في المئة
		منتخبات	معيَّنات	المجموع	
١٩٧١	٣٦٠	٧	٢	٩	٢,٢
١٩٧٩	٣٩٢	٣٣	٢	٣٥	٧,٩
١٩٨٤	٤٥٧	٣٥	١	٣٦	٧,٩
١٩٨٧	٤٥٧	١٤	٥	١٩	٣,٩
١٩٩٠	٤٥٣	٧	٣	١٠	٢,٢

المصدر: رفيقة سالم حمود، **المرأة المصرية: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل** (القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٧)، ص ٢٠٣.

الجدول رقم (٦ ـ ٤)
العضوات البرلمانيات في مجلس الشورى المصري، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢

السنة	النساء	الرجال	نسبة النساء في المئة
١٩٨٠	٧	٢٠٣	٣,٣
١٩٨٦	٤	٢٠٦	١,٩
١٩٩٢	١٢	٢٤٦	٤,٧

المصدر: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وفي كل حال فقد أُنجز الكثير منذ أيام قاسم أمين ومحمد عبده وهما من رواد تحرير المرأة. وتناهت المواريث من الذين تجاسروا على التفكير في قضية المرأة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى دعاة تحرير المرأة في القرن العشرين متمثلة في إطلاق شرارة إعادة التفكير في الأعراف الاجتماعية وفي التعسُّف الديني من أجل إعادة المرأة إلى حيث مكانتها اللائقة بها في الإسلام وفي المجتمعات المسلمة.

لقد جعلوا من قضية التحرر الوطني والتجديد الديني أساساً ينهض عليه تعزيز مكانة المرأة الاجتماعية والسياسية، وكانت أفكارهم في هذا المجال ناتجاً فرعياً ليقظة تنبهوا فيها إلى قيود الجمود الديني وأغلال الاستعمار الأوروبي، وعلى ذلك، فإن الحقوق التي كانوا على استعداد للمطالبة بها لصالح المرأة ولصالحهم أنفسهم لم تكن أمراً يعادل بحال من الأحوال أي إساءة إلى نقاء الدين أو أي إعاقة للنضال من أجل التحرر الوطني بوصفه أولوية عليا. وانقضى العهد على جيلين من عمر الزمن منذ هدى شعراوي ومنيرة ثابت بين أخريات على بداية النضال من أجل حقوق المرأة وما زالت هذه الحقوق تجتمع من أجلها ناشطات ما بين نوال السعداوي وهي علمانية واشتراكية صريحة إلى زينب الغزالي وهي إسلاموية شديدة الحماس، ومن الناحية النظرية، فإن المواقف الأيديولوجية لهاتين السيدتين لا سبيل للتوفيق بينها، ولكنها تمثل منطلقاً لفهم كل منهما المختلف للديمقراطية. كذلك فهي توضح رؤية كل منهما لمشاركة المرأة المساوية للرجل ولحرياتها وحقوقها المتكافئة. ومع ذلك، فعلى صعيد الممارسة عانت كل منهما تحت وطأة الحكم الوطني العلماني.

وفضلاً عن ذلك، فإن كلاً منهما تقف رمزاً للأسلوب الذي يمكن أن يتبعه نشاط المرأة من أجل بلوغ المساواة في الشرق الأوسط العربي سواء كان هذا النشاط ينطلق من واقع الإسلام أو من واقع أيديولوجية علمانية وهو أمر اختلط بدوره

بالنضال ضد الأوتوقراطية. إن هذا التراث من نضالات النساء ضد الأوتوقراطية انتقل إلى من أتى بعدهن في القرن الواحد والعشرين وهذا أمر مشجع على النضال من أجل مساواة الجنسين وتحدي جمود الهياكل السياسية والأبوية التي تركز على الرجل وحده.

وعلى خلاف قضية المرأة وتمكينها، فإن السياسة الدولية لم تكن ساحة حيوية يتم على مهادها تآكُل النزعة الأوتوقراطية في منطقة الشرق الأوسط العربي. ويعمد الفصل التالي إلى التحول إلى هذه الساحة، حيث يحتدم الحوار فضلاً عن تدارس الخطاب السائد والخطاب المواجه بشأن الغرب والإسلام والديمقراطية الذي يقدمه القادة الإسلامويون. ولا سبيل إلى اكتمال أي نقاش بشأن إمكانيات الانفتاح الديمقراطي في الدول العربية بغير تدارس هذا العامل الخارجي.

الفصل السابع

الغـرب وتبنـي النزعـات السلطويـة العربيـة

طروحـــات الإسلامويـيـــن

«. . . الديمقراطية يمكن أن تعني أشياءً مختلفة لجماعات سياسية مختلفة. ومن المستبعد أن يكون ثمة نموذج وحيد يتم تطبيقه في كل مجال. أما المحاولات الأمريكية لتوطين الديمقراطية فينبغي النظر إليها بوصفها محاولات تبذلها الولايات المتحدة لتوسيع نفوذها ذاته وتلك مهمة مشروعة تماماً ولكنها لا تتعلق بإرساء ديمقراطية مبرأة من الغرض أو محايدة من الناحية السياسية».

جيرولد غرين(١)

«. . . يمكن توجيه الاتهام إلى عدد قليل من العوامل الدولية التي تتراوح بين دول قومية إلى مؤسسات مالية عملت بصورة مباشرة أو غير مباشرة على إدامة استمرار تشكيلة متنوعة من النظم السلطوية العربية. ونحن لا نطالب الغرب بتصدير أو فرض الديمقراطية على الشعوب العربية أو المسلمة فالديمقراطية ليست للتصدير، وتصديرها بالجملة ينطوي على فرض مجموعة بأكملها من القيم والممارسات التي يمكن أن تهدد بالخطر القيم الأصيلة. والتعلم من منجزات الغرب الديمقراطية وتبني هذه القيم أمر مفيد للغاية من أجل تعميق أسلوب الحكم في الوطن العربي على أساس من العدل والقانون والمشورة. ولكن لا بد أن يتناظر ذلك مع القيم العربية والإسلامية. ومع ذلك فنحن نتساءل عن العلاقات الوثيقة التي تربط بين الديمقراطيين الغربيين والأتوقراطيين العرب. نحن لا نقول للغرب ما يفعل أو ما لا يفعل، إلا أن الغرب أمامه سؤال لا مهرب منه يتمثل في ما إذا كان سيعيش إلى الأبد مع مؤازرته الاقتصادية والمعنوية لمن ينتهكون حقوق الإنسان وللنظم التي تقف حجر عثرة في طريق إقامة وتعزيز الحكم الصالح الحقيقي وتكريس الحياة الدستورية والشرعية القانونية في الوطن العربي».

راشد الغنوشي(٢)

وأما إذا كانت القوى الخارجية قد أثّرت تاريخياً بعمق في احتفال الوطن العربي بالحكم الصالح فهو أمر ما يزال سؤالاً بغير جواب. وهناك مساران للبحث يشكلان

---

(١) Jerrold Green, «Challenges to Democratization in the Middle East,» *American-Arab Affairs*, vol. 36 (Spring 1991), p. 12.

(٢) مقابلة المؤلف مع راشد الغنوشي في لندن بتاريخ ١٥ نيسان/ أبريل ١٩٩٣.

الأجندة التحليلية لهذا الفصل، **أولهما** يقيِّم تاريخ تعاطي عدد من الدول والمصالح الغربية مع الشرق الأوسط العربي، موضحاً الآثار المدمرة الناجمة عن ذلك بالنسبة إلى التحول الديمقراطي. أما المسار **الثاني**، فينظر إلى معالجة الإسلامويين للقضايا المرتبطة بالثقافة والديمقراطية وبالذات الدور الذي يضطلع به الغرب (بمعنى الحكومات والمصالح من كل من الولايات المتحدة وأوروبا) في ما يتعلق ببحث العرب عن الحكم الصالح وتحسين ممارسات حقوق الإنسان. وهذا المسار من البحث مشروع بحكم تفجر الاهتمام في عقد التسعينيات بربط قضايا الديمقراطية مع قضايا حقوق الإنسان والثقافة. وهذا الانفجار لم ينج منه الشرق الأوسط العربي. ويستند الفصل إلى مقابلات مع أربعة من قيادات الإسلامويين وهم راشد الغنوشي الزعيم المنفي للنهضة المحظور في تونس، ومأمون الهضيبي الناطق باسم جماعة الإخوان المسلمين في مصر، ومحمد عبد الرحمن خليفة المرشد الأعلى السابق للإخوان المسلمين في الأردن ثم إسحاق أحمد الفرحان وهو وزير سابق للتربية والتعليم وقائد سابق لجبهة العمل الإسلامي وهي الذراع السياسي للإخوان في الأردن. وما رشح من هذا الفصل يتمثَّل في أنه بينما يشارك الإسلامويون بشكل عام في الخطاب والنضال من أجل الديمقراطية، إلا أن نوعية الديمقراطية التي يتصورونها تفضي إلى مراجعة، بل وتحدي الأسس الغربية ومنها مثلاً النزعة الفردية والعلمانية. وبعبارة أخرى فالإسلامويون لا يرون طريقاً يقود إلى الديمقراطية غير الإسلام. وقبل الوصول إلى هذه القضايا، فإن البحث يتدارس باختصار الحدود العريضة لخطاب الديمقراطية العربية وبالذات قضية المركزية الأوروبية وسياسات الثقافة.

وما تزال الديمقراطية مطلوبة في الوطن العربي. وثمة تناقضان يؤكدان هذا الحال. **أولاً** الديمقراطية وحقوق الإنسان لا يمثلان أكثر من موجة عابرة: ففي البلدان العربية الرئيسية التي باتت تأخذ بالليبرالية السياسية (مصر، لبنان، تونس، الأردن، الجزائر، اليمن، المغرب والكويت) ما زالت توجد درجات متفاوتة من التضارب بين تصاعد أنشطة الانتخابات من ناحية، وبين الحكم النيابي المسؤول بحق وبين ممارسات حقوق الإنسان من ناحية أخرى، فلا موجة الانتخابات ولا تشكيل البرلمانات السائد حالياً في الوطن العربي يشير بحق إلى أن الأمر على خلاف مجرد نظام ديمقراطي له واجهة تجميلية، ولا إجراء الانتخابات التي يرسمون نتائجها مسبقاً في أغلب الأحيان يحتمل أن يشكل إرهاصاً بتعميق سيادة القانون أو الحكم النيابي أو الحكم الديمقراطي الأصيل والمستمر.

ثانياً: إذا ما كانت قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان مهمة بالنسبة إلى الديمقراطيات في أوروبا وأمريكا الشمالية، ففي هذه الحالة لا بد وأن تتم ترجمة تلك

الرابطة العربية الأوسع مع تلك البلدان، وتتمثل في علاقات تجارية ومالية واستراتيجية ودبلوماسية، إلى مزيد من **الديمقراطية العربية** أو على الأقل أن تفضي إلى نوع من **الأثر المتساقط** الذي يعزز قضية الحكم الرشيد في كل أنحاء منطقة الشرق الأوسط العربي. ويشير المسار التاريخي المسجل لهذه الرابطة، سواء خلال الحقبة الاستعمارية أو حقبة ما بعد الاستعمار إلى زيف كل هذا المنطق، بل يبدو أن صانعي السياسات في أوروبا وأمريكا يعطون الأولوية إلى استنبات **نظم صديقة** أو **طيعة** بدلاً من النظم الديمقراطية في تلك المنطقة. وتوجد أسباب كثيرة ساقتها أطراف الكتلة الغربية لاقتناع العناصر الدولية **العنيدة** التي لم يكن من السهل عادة إقناعها بشأن الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومن هذه الأسباب ما يتعلق بالاتحاد السوفياتي السابق وما يتعلق حالياً بالصين وكوبا. على أن هذا السكوت أو ما هو في حكم السكوت عن تلك القضايا في ما يتصل بالشرق الأوسط العربي، يمثل حالة واضحة من حالات التخبّط التي تصادف صانعي السياسة الخارجية في أوروبا وأمريكا بالرغم من أن عام ٢٠٠٢ شهد الولايات المتحدة وكأنها مستعدة لإطاحة صدام حسين بدعوى حكمه الديكتاتوري.

أولاً: الإسلامويون ضد المركزية الأوروبية والاستشراق

ينشغل الإسلامويون بعمليتين غاية في الأهمية في العالمين العربي والإسلامي: الأسلمة والدمقرطة. وكما يشير أسبوسيتو (Esposito) وفول (Voll) «فإن الطموحات المزدوجة للأسلمة والدمقرطة ترسم الإطار بالنسبة إلى معظم القضايا الجوهرية في العالم الإسلامي المعاصر»[٣]. وإذا ما كانت الدمقرطة تنطوي على مساعي تستهدف إيجاد هامش للوجود في الساحة العامة أو ما يعرفه أسبوسيتو وفول بأنه «الطلب على التمكين في الحكومات والسياسة» بصورة شاملة[٤]، ففي هذه الحالة يصبح الإسلامويون، ما بين اليمن إلى الأردن، مشاركين بنشاط في عملية الدمقرطة في الوطن العربي. ومع ذلك يتعيَّن تبيان أن الأسلمة والدمقرطة ليستا مجرد **طموحات مزدوجة** ولكنهما عمليتان متآزرتان على الأقل في نظر كثير من الإسلامويين الذين يستهدفون دمقرطة السياسة العربية من خلال المطالبة بمساحات أوسع في المجال العام. على أن ذلك أمر ليس بكاف، فالدمقرطة تُفهم على أنها مطالبة بمساحة أوسع في مجال المعرفة ومن ثم تأتي ضرورة الأسلمة. ومن خلال التحول الديمقراطي يأمل

---

(٣) John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1996).

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

الإسلامويون أن يستعيدوا بشكل قانوني كثيراً من المؤسسات الجليلة التي يوكل إليها الحكم العادل والمسؤول والإسلامي، ومن خلال الأسلمة يأملون في استعادة وتفعيل مفاهيم العدالة والمشورة والمشروعية والمساءلة والتقوى في إدارة الاقتصاد والسياسة والمجتمع. وفي واقع الأمر، فإن الدمقرطة التي يتصورها كثير من الإسلامويين عملية تخدم في نهاية المطاف وبصورة تدريجية بحثهم عن أسلمة المعرفة ومن ثم أسلمة غير مجال من مجالات الحياة العامة. وعليه، فبالنسبة إليهم لا يمكن أن يقال إن الدمقرطة والوضع الديمقراطي سيكون ديمقراطياً بحق إذا ما أعاق سعيهم نحو الأسلمة. وأما الأسلمة، وبخاصة بالنسبة إلى المعرفة، فهي مشروع يتم تطويره في بلدان إسلامية ما بين السودان إلى ماليزيا ويتعلق بإعادة تأكيد الذات ثقافياً وبتقرير المصير، ومن خلاله لا يهدف الإسلامويون إلى إعاقة المشروع الديمقراطي، بل يبغون استخدامه من أجل تنفيذ تصوراتهم بشأن الهوية الإسلامية وبشأن النشاط السياسي والمعرفي.

هذه التصورات وهذه الإمكانيات الجديدة التي تنفتح أمام إعادة تشكيل المجتمعات المسلمة وتقريب فكرة مجتمع إسلامي نموذجي انتشرت بفعل ما يسميه الاستاذان إيكلمان وبسكاتوري بأنه «مَوْضعة الوعي المسلم»[٥] وفيها يقوم الإسلامويون بالدور الرئيسي. وهذه التصورات تنطلق من التساؤلات الموضوعية التي أطلقتها اجتهادات إيكلمان وبسكاتوري في هذا الشأن وذلك موضوع سبق التعرض له في أكثر من موضع من هذا الكتاب.

إن المَوْضعة هي العملية التي تبرز فيها الأسئلة الأساسية في وعي عدد كبير من المؤمنين: ما هي ديانتي؟، لماذا يُعد الدين مهماً لحياتي؟ وكيف يهتدي سلوكي بمعتقداتي؟ . . . هذه التساؤلات الواضحة، التي يتقاسمها الأفراد على نطاق واسع وتتسم بأنها موضوعية، تساؤلات حديثة وتشكِّل بصورة مضطردة خطاب وممارسة المسلمين على صعيد جميع الطبقات الاجتماعية حتى عندما يضفي بعضها المشروعية على تصرفاتهم ومعتقداتهم من خلال تأكيد أنهم يدعون إلى العودة إلى السلف الصالح[٦].

ومع عملية المَوْضَعة هذه يأتي الالتزام. ومن ثم، فالإسلامويون ناشطون ملتزمون بمعنى أنهم «ملتزمون بتنفيذ رؤيتهم للإسلام بوصفه عامل تصحيح لتقويم الممارسات الراهنة اللاإسلامية»[٧]. ومع الالتزام يأتي «قدر من الاحتجاج الذي يتجلى في طرق

(٥) Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 37-45.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

شتى ضد الحالة الراهنة السائدة سياسياً واجتماعياً وضد المؤسسات القائمة»[٨] على أن الاحتجاج لا يقتصر على أنه أخلاقي وسياسي، بل هو أيضاً احتجاج إبستمولوجي. وإعادة تشكيل العالم الذي يعيشون فيه إنما تبدأ بإعادة تشكيل المعاني واللغات والرموز بمعنى إعادة تشكيل الخطاب. وخطابهم يتسم بأن تمت صياغته من خلال الاستناد إلى القرآن وأحاديث النبي (ﷺ) وتصورات الإسلامويين، وهي بالرغم من تعدد معانيها ودلالتها اللغوية تنظر إلى، وتجد تعبيراتها في، المعنى المكتمل وفي المشروعية التي تكرسها هذه المرجعيات المقدسة. وعليه، فتلك التصورات تجنح إلى أن تعارض الأشكال الراهنة والسائدة من صنع المعرفة ومن تشكيل الهوية والمجال السياسي.

على أن تداخل العنصر البشري مع الأسس الراسخة كثيراً ما أفضى إلى أزمات في كل مكان وإلى حالات خلط وتعارضات بين الأفكار والمنظورات المتقابلة والمفاهيم التي تصدر عمن يقولون بشمولية العالم أو بخصوصيته أو بتفاعل الثقافات أو بالحتمية الثقافية أو النسبية الثقافية في مجال التغيُّر الاجتماعي ومجال أسلوب الحكم في التنمية والأمة وبناء الدولة، وأزمات القائلين بالعالمية أو التأسيسية وهي أزمات متشابكة. وبوصفها ممارسة معرفية سواء اتخذت شكل النزعة التنموية في الماضي أو نزعة الدمقرطة كما في الحاضر، فإن النزعة العالمية لم تكن أكثر من جهد متناسق يهدف إلى موْضعة أسس الدراسة وتجانسها. وعليه، فاللغة والمفاهيم والمنهجيات ومنظورات العلم الأورو ـ أمريكي وُضعت بوصفها محددات تفسيرية شاملة يضمها أكثر من تخصص علمي وتقترن بهذه النزعة البنائية العلمية نزعة ثانية يتمثل جوهرها في إعلاء ركائز الأساس الذي تقوم عليه النماذج الأوروبية والأمريكية للمنعة الاقتصادية والسياسية: المنطق العلمي والمنهجية العلمية مقابل السحر والشعوذة، العلم والتكنولوجيا والمعتقدات العلمانية التي تهدف إلى جعل الدين شأناً خاصاً وإلى تكريس المشروع الخاص.

وبالرغم من أن الثقافة ليست مفهوماً يسهل تفكيكه إلا أنها شغلت درجات من الأهمية في أعمال كثير من الأسماء المعروفة من هذا القرن والقرن الماضي. وقد خضع معناها، وبالذات في الأعمال الإثنوغرافية والأنثروبولوجية ومنذ القرن الثامن عشر حتى الآن، إلى عدد من التغيرات، حيث يخف بالتدريج تأثير القائلين الأوائل بالحتمية الثقافية، وتلك الحتمية التي شهدتها مراحل مبكرة انحسرت في نهاية المطاف إلى حيث القول بالنسبية الثقافية في حين أن الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا تراجعتا عن دوريهما في خدمة الاستعمار إلى خدمة التحرر بمعنى احترام الاختلاف ومراعاة

---

(٨) المصدر نفسه.

الحساسية إزاء الخصائص الثقافية[٩]. وعلى ذلك، فعلماء الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا الذين كانت منطلقاتهم هي التفوق الأوروبي، إذ كانوا يقولون بعمومية فترة التنوير قدموا الاستعمار على أساس مبرر **عنصره التمديني** في مواجهة السكان الأصليين أو الوطنيين وهاهم اليوم يوضحون ويمارسون الحساسية إزاء السياق الثقافي لشعوب السكان الأصلية والتاريخ المتطور لمفهوم الثقافة واضح في استخدامه الأوضح للرؤى التي ينطلق منها بما يتجاوز التصنيفات الثنائية للثقافة ما بين **بربرية** و**متحضرة**، فضلاً عن تضاؤل خضوعه لضوابط نابعة من النظرة الأوروبية أو الإثنوغرافية للعالم. ومن الأمثلة الأولى على ذلك كل من هيردر وبواس وغيرتز الذين يجنحون إلى نهج أكثر نسبية بمعنى نهج يؤكد القيمة النسبية للثقافة[١٠].

حتى علم الاجتماع لم يجد من يعفيه من سلبيات هذه النرجسية الأوروبية ومع ما يرتبط بها من تركيز على الذات. إن أعمال فيبر وماركس، إضافة إلى وتفوغل مثلاً، وخاصة في ما يتعلق بالإشارة إلى المجتمعات غير الأوروبية، حافلة بتعريفات جدلية مثل تعريفات النفس أو تعريفات الذات التي تطورت على أساس التناقض مع صور مرسومة سلفاً عن الآخر. إن الأسر الحاكمة، السلطانية أو الملكية أو الشرقية بشكل عام والإسلام بشكل خاص، على نحو ما يفهمه فيبر، وكذلك في ضوء **الأسلوب الآسيوي للإنتاج** وهو أمر مبتسر يختزل فهم (أو عدم فهم) ماركس للاقتصاديات غير الأوروبية كلها تتعارض مع الحداثة[١١] أما وتفوغل، فيصور الشرق (الأورينت) بمجتمعاته المائية أو الهيدروليكية على أنها مجتمعات تفتقر إلى المدنية وتعيش في حال من السذاجة وحيدة الجانب، حيث الدول القوية والمجتمعات الضعيفة[١٢]. وبشكل عام، فإن هذه التصورات تستند إلى مفاهيم عرقية عن المجتمعات والثقافات غير الأوروبية. وفي الصور المعاصرة كما في الماضي، فإن النموذج الأورو ـ أمريكي هو

---

(٩) للاطلاع على طروحات رصينة ونقدية لمفهوم الثقافة، انظر المقالات في: Herbert Applebaum, ed., *Perspectives in Cultural Anthropology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1987); *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives* (conference), edited by Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991); Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, flamingo ed., rev. and expanded (London: Fontana Paperbacks, 1983), and *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*, edited by James Clifford and George E. Marcus (Berkeley, CA: University of California Press, 1986).

(١٠) لمزيد من التفاصيل عن هيردر (Herder)، انظر: Williams, Ibid., p. 89.

(١١) Bryan S. Turner: *Weber and Islam: A Critical Study*, International Library of Sociology (London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1974), and *Marx and the End of Orientalism*, Controversies in Sociology; 7 (London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1978).

(١٢) Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

القاعدة والمعيار الذي يفترض أن تجني منه شعوب بقية العالم المنافع وعليها أن تتواءم معه وتسعى إلى محاكاته سياسياً (الدمقرطة) واقتصادياً (التوجه نحو السوق) واجتماعياً (النزعة الفردية) ثم ثقافياً (العلمنة). وإذا ما كانت أوروبا وأمريكا هما القاعدة والنموذج، فإن الشرق الأوسط العربي، شأنه شأن المناطق الأخرى، هو الاستثناء من القاعدة. وعلى هذا، فإن هذا الاستثناء يمكن أن يفهم بوصفه وضعاً مستثنى ينطوي على ميزة متعددة الأبعاد أدت بكثير من تلك الأطراف إلى الاتجاه **نحونا** أي إلى ذلك التفسير المغرور للمشاكل الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية التي يواجهها الآخر على أنها استثناء وافتقار للمساواة ومن ثم تفسير المشكلة الجذرية بوصفها حالة تجاوزها الزمن وليست حالة اختلاف، وعلى هذا الأساس يتم تفسير كل ما ينطلق منه الآخرون من أعراف وتعاليم ثقافية وممارسات معرفية.

إن الثقافة هي الأساس الذي تبني عليه الشعوب وجودها **الدنيوي**. والثقافة مثل الألوان (أسود/ أبيض) وهي تنشأ كمجرد سياسة ولكنها كثيراً ما تدل على موقف سياسي، وعلى المرتبة أو الوضعية بالنسبة إلى السيطرة أو القيادة أو الإخضاع أو التبعية. ويطّرد هذا الأمر في عصر الاتصال وتكنولوجيات الاتصال أي الإنترنت والأقمار الاصطناعية والتليفزيون والكابل وكلها تمثّل أنظمة السلطة والحكومة قومياً ثم عالمياً وهذا هو الأهم. وبالرغم من إشكالية الاختزال في مصطلح **الثقافة الغربية**، فإن هذا المصطلح اختصار لكلمة **غربي** (وهذه صفة متجانسة في حد ذاتها) أي بمعنى السيطرة الثقافية. وإذا ما كانت المعرفة هي القوة، فإن التكنولوجيا هي نظام تنفيذ هذه المعرفة. وبنفس القدر إذا ما كانت المعرفة هي القوة، فالذين يمتلكون أدوات التكنولوجيا لنشر أنظمتها من حيث المعاني والأنظمة المعرفية التي تصدر عن ثقافاتهم، هم بلا شك قادرون على أن يملكوا قوة مضاعفة بمعنى أن يسيطروا ويقودوا ثقافياً وتكنولوجياً. وبالنسبة إلى العاجزين تكنولوجيّاً فقد لا يتمكنون من مجابهة ما يسميه غرامشي بالسيطرة في إشارة إلى **الهيمنة الثقافية** مستخدمين في ذلك أسلوبهم أو طابعهم في الهيمنة. وبمعنى من المعاني، فإن خطر **الإمبريالية الثقافية** بات الآن حقيقة أكثر من ذي قبل، بخاصة عندما تؤدي احتكارات تكنولوجيات الاتصال إلى حفر مسار واحد لتدفق المعلومات من الشمال إلى الجنوب وليس العكس. وهذا واقع مستمر بالرغم من انتشار بعض هذه التكنولوجيات (مثل الإنترنت) في منطقة الشرق الأوسط العربي. ومحور الثقافة والإمبريالية إما مُفسّر أو مشار إليه في كثير من الكتابات وبخاصة تلك المتعلقة بالبلاد الخاضعة والتي كانت تابعة للاستعمار في السابق[١٣]. ولكن حتى

(١٣) انظر مثلاً: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto and Windus, 1993).

إدوارد سعيد الذي يكشف موقفه المعادي للاستشراق عن الحتمية الثقافية والهيمنة لا يستطيع أن يتخلص من التضارب في آرائه. ومن أمثلة ذلك انتقاداته للولايات المتحدة لأنها لم تؤيد، تاريخياً، أموراً من بينها الكفاح من أجل العلمنة في الشرق الأوسط[١٤].

والسؤال هو: إلى أي حدٍ تمثّل العلمنة جزءاً من نظم غربية للمعرفة والتاريخ والمصطلحات والنزعة الإنمائية؟ والسؤال الآخر: هو إلى أي حدٍ تتفق العلمنة مع الشرق الأوسط بما يضمه من أغلبية مسلمة وحيث لا تشكّل المعيار ازدواجيةُ السلطة (الدولة والكنيسة)؟. وأليست العولمة مؤشراً على شكل من أشكال فرض السيطرة الثقافية إذا ما تم إرساؤها بوصفها أمراً غريباً عن أوضاع الشرق الأوسط؟ إن النضالات التي خاضتها جماعات العلمانيين أصيلة مثل النضالات الدينية. وكون الإنسان مسلماً وعلمانياً لا ينبغي النظر إليه كوضع مزدوج ولكن الإيحاء بأن العلمانية فيها مفتاح دمقرطة الشرق الأوسط العربي وأنها الجديرة دون غيرها بالمؤازرة المعنوية والسياسية مع استبعاد الأشكال الدينية أو غيرها من الأشكال غير المعرفية، أمر قد ينطوي على نظرة متحيزة بالنسبة إلى البحث عن الديمقراطية أو التحوُّل الديمقراطي. وبشكل مثالي، فإن النضالات الدينية وغير الدينية ينبغي أن تتآزر معاً من أجل هزيمة الحكم السلطوي.

من ناحية أخرى، يشكل امتزاج السياسة والثقافة تحدياً بنفس القدر[١٥]، فالعقيدة الراسخة في البحث عن الموضوعية والعلم تفسِّر دمج الثقافة ضمن العلوم السياسية. وأصول الحكم المقارَن ومفهوم **الثقافة السياسية** أمر اخترعه العلماء الذين كانوا جادين في إرساء وإنشاء علم السياسة بوصفه عِلماً مع تأكيد جدوى الحكم المقارَن بوصفه منظوراً مهماً وراسخاً[١٦]. وهذا الاختراع لم يتم في فراغ. لقد صدر بوحي عن مدرسة العلوم السلوكية في التحليل السياسي. . وهي في حد ذاتها محصلة منهجيات مبتكرة اجتمعت في علم النفس وعلم الاجتماع عند دراسة السلوك السياسي لعناصر جماعية وفردية. وبوصفها منظوراً، فإن الثقافة السياسية لا تتعلق

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

(١٥) انظر: *Culture et politique = Culture and Politics* (conference), edited by Maurice Cranston and Lea Campos Boralevi, Series C, Political und [sic] social sciences = Sciences politiques et sociales; 12 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1988).

(١٦) انظر: Gabriel A. Almond [and] Sidney Verba, *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations, an Analytic Study*, Little, Brown Series in Comparative Politics ([Boston, MA]: Little, Brown [1965]).

فقط بتحدي تحقيق متطلبات الموضوعية كنهج علمي معياري والبحث عن المؤكد العلمي، ولكنها تتعلق أيضاً بالإيفاء بمعايير نسبية علمية جديدة[١٧]. ولكن ثمة تناقض لا مناص منه يكمن في منظور الثقافة السياسية، فمن ناحية أولى تُعنى هذه الثقافة بالتنوع الثقافي بمعنى المحصلات السياسية لعنصر الخصوصية في كل ثقافة على النحو الذي يتجلى في مجموعات المواقف العامة والخاصة والقيم والمشاعر وتاريخ النظام السياسي وتواريخ أعضائه التي تنظّم السلوك السياسي، وتؤثّر في النتائج السياسية. ومن ثم يمكن القول إن الثقافة السياسية قد انطوت على إمكانية الشمول والتعميم وتلك خطوة تبعد بها عن مجرد تحويل تجارب وقيم الأوروبيين والأمريكيين لتصبح معايير تفسيرية لها صفة العمومية على مستوى العالم. ومن ناحية أخرى، فإن التركيز على جوهرية **الثقافة المدنية** و**الديمقراطية** لكي تصبحا معايير **السياسة الراشدة** التي تمثل جزءاً من **المقاصد الأسمى** في التطور السياسي والتنظيم الاجتماعي الغربي ويفترض فيها جدارتها بالتعميم على مستوى العالم، يؤدي حتماً إلى أن تصبح الثقافة السياسية شديدة الخصوصية ونرجسية الطابع.

من هنا، فإن الجدل بشأن مدى انطباق ومزايا مفهوم الثقافة السياسية من الناحية النظرية، وهي أمور يتجدد طرحها في المرحلة الراهنة[١٨]، يشكّل استثناءً من الخطاب المزدوج الشمولي ـ النسبي في حقبة ما بعد الحداثة[١٩]. هذا الانبعاث حدث بالرغم من كثير من الانتقادات الموجَّهة إلى الثقافة السياسية[٢٠] كمنظور يُستخدم لتفحص طبيعة العلاقات التي تربط بين مختلف مراحل عملية التنشئة السياسية والثقافية وبين المواقف والقيم المطروحة في إطارها التي تعيد إنتاج الثقافة المتجانسة ومن شأنها إدامة نمطين مختلفين من أنماط السياسة. ومن بين السلبيات التي شاع تحديدها في منظور الثقافة السياسية ما يتماثل في عدم تجانس هذه الثقافة بمعنى أن مفهوم ثقافة سياسية **جماهيرية** غير متميزة يكاد يقارب الوهم الذي ينبغي التعامل معه بصورة أكثر حذراً مما هو عليه الحال حتى الآن. وعليه، فإن الثقافات الفرعية قائمة سواء على المستوى الجماهيري أو على مستوى النُخَب. ويجدر كذلك

---

(١٧) انظر: Stephen Welch, *The Concept of Political Culture* (New York: St. Martin's Press, 1993), esp. p. 74.

(١٨) للاطلاع على الجدل المتجدد بشأن جدوى الثقافة السياسية، انظر: Larry Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, textbook ed. (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1994).

(١٩) انظر: John R. Gibbins, ed., *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, Sage Modern Politics Series; v. 23 (London; Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989).

(٢٠) انظر مثلاً: Richard W. Wilson, *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture* (Cambridge, MA: New York: Cambridge University Press, 1992).

القول إن من الأمور الشائعة للغاية أن نصادف في الجنوب بالذات اتساقاً ضئيلاً بين الثقافات الفرعية للنُخَب السياسية وبين ثقافة الجماهير. وفي واقع الأمر، فإن كثيراً من المستوردات، سواء كانت عقائد سياسية أو لغات أو أعرافاً للسلوك أو أفكاراً مثالية داخل الثقافة السياسية والثقافة الفرعية للنخبة، تجعل هذه الثقافات أكثر اتساقاً مع مواقف هذه النُخب والقيم التي تتبعها والمشاعر التي تحسها إذا ما كانت منتسبة إلى الشمال بأكثر من تلك التي يجري إنتاجها محليا. وفيما تسلط الإشارات إلى المتغيرات الثقافية بعض الضوء على أنماط من النظم والنتائج السياسية ومن عمليات التطبيع الاجتماعي، فإن المتغيرات الأخرى لا يمكن تجاوزها، ومنها مثلاً متغيِّر الطبقة أو النوع الجنسي أو الأصل الإثني أو الهوية. ومع ذلك، فعندما وصل الجدل بشأن جدوى الثقافة السياسية إلى نقطة غير حاسمة لدى دراسة السياسة المطروحة، فإن هذه الحقيقة امتدت آثارها لتشمل أيضاً دراسة النظم السياسية في الشرق الأوسط العربي.

وفضلاً عما يلاحَظ بوضوح من تشتت الثقافة السياسية العربية بدلاً من توحدها، فإن الثقافة السياسية في أي مكان ليست بالأمر المستعصي على التبدل أو التحوّل. ويصدق الأمر نفسه على العوامل التي تحبّذ قيام حكم ديمقراطي بدرجات متفاوتة في أي ثقافة سياسية. وهذا التوضيح أو التعتيم أمران متشابكان مع ديناميات أخرى، بعضها خارجي وبعضها دولي أو مالي أو تاريخي أو هيكلي، بل وبعضها يتسم بطابع استراتيجي أحياناً بمعنى أن يكون في خدمة الحكم الصالح أو في غير خدمته. وبالتالي، فتفسيرات غياب أو وجود حكم ديمقراطي تتصل بصورة حاسمة وثقافية مع واقع عناصر المركزية الإثنية أو النزوع العرقي فضلاً عن شكل من أشكال الفصل العنصري ـ الأبارتهيد الثقافي، فلا أمر الديمقراطية أو الاستبداد مقصور على ثقافة بعينها ولا على ثقافة سياسية بذاتها، فكلاهما من ثم يتم اكتسابه، وكلاهما يمكن أيضاً التخلي عنه. وإذا ما كانت القيم السياسية والأعراف والاتجاهات التي تتبناها النُخَب والجماهير أموراً يمكن تفصيلها، فحينئذ يُطرح السؤال عن قوة المفهوم المتصل بالثقافة السياسية إزاء أي متغير تفسيري في هذا المجال. وفي معظم الأحيان، فإن هذا المفهوم أفاد عند الثقافيين في إنتاج عوامل الاستقطاب والحوار المتعلقة بالذات وبالآخر التي انطلقت على أساس التناقض بين الألفة والاستغراب، وبين المدنية والتوحش، وبين التسامح والتعصب، وبين الحكم الرشيد والحكم الفاسد وكذلك من واقع جميع أنواع اختزال الظواهر أو التقليل من شأنها.

وما تزال جدوى، أو عقم، الثقافة السياسية أموراً خاضعة لجدال محتدم بين

دارسي السياسة في الشرق الأوسط[٢١]، وعلى سبيل المثال يتخذ كل من ليزا أندرسون ومايكل هدسون مواقف متضاربة، فالأولى تحذِّر من تطبيق هذا الأمر على عملية الدمقرطة العربية والثاني يحبِّذ التعامل مع هذا المفهوم بحذر. ويتسم موقف هدسون بمزايا تتمثل في أنه يفيد من نهج الثقافة السياسية المستند إلى دروس معرفية ومنها تحاشي مفاهيم الاختزال والافتراضات المجردة؛ حيث يحلل الثقافة السياسية إلى عناصر أساسية من خلال: النظر إلى الثقافات الفرعية (أفقية ورأسية) وإلى ثقافات النُخب وثقافات الجماهير مع التركيز على الهويات الجمعية والاتجاهات إزاء السلطة ومبادئ الإنصاف والعدالة ثم «إنه يتسم منهجياً بأبعاد متعددة»[٢٢]. وإذا ما كانت طروحات هدسون تبرر إعادة النظر في القضية من أجل دمج دقيق لمتغيِّر الثقافة السياسية في المستقبل، فإن واقع الممارسة أدّى حتى الآن إلى إضعاف مبرر اعتمادها على نحو ما توضح أندرسون بصورة مقنعة بالشكل التالي:

.. ثمة سلبيات منطقية ومعرفية في معظم التحليلات الثقافية... وبدلاً من الاقتصار ببساطة على استعراض المواقف والسلوكيات من جانب السكان أنفسهم، فإن معظم التحليلات تبدأ بجهد يرمي إلى تفسير غياب أمر مرغوب فيه وهو الديمقراطية من خلال وجود بعض الأمور غير المرغوب فيها ومنها مثلاً المواقف السيئة. ولكن ربما يُعزى هذا الفراغ إلى غياب خصائص مرغوبة أخرى منها مثلاً اكتمال السيادة الوطنية أو المزيد من الرخاء الاقتصادي بدلاً من إرجاعه إلى وجود نمط ما من أنماط العيوب الهيكلية. وثمة خطآن في هذا المجال يؤديان معاً إلى مفاقمة المشاكل القائمة، **أولهما**، أن تبرير ما هو قائم وإن لم يكن مستحيلاً إلا أنه من الصعوبة بمكان ويقتضي تحديداً بالغ الوضوح للملمح الذي يُستدعى لتفسير غيابه. **ثانيهما**، عندما يكون هذا الملمح متسماً في وقت واحد بالتعقيد وبالقيمة على نحو ما تتسم به الديمقراطية فإن اشتراط هذه الممارسة المتعمقة لا بد وأن يتوخى نوعاً من التأني نظراً إلى تعقيد الظاهرة نفسها ومدى مرغوبيتها[٢٣].

---

(٢١) للاطلاع على موجز لهذا الجدل، انظر: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, «Introduction: Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democracy,» in: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, 2 vols. (Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998), vol. 1: *Theoretical Perspectives*, esp. pp. 6-10.

(٢٢) Michael C. Hudson, «The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing it Back in, Carefully,» in: Ibid., p. 73.

(٢٣) Lisa Anderson, «Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach,» in: Ibid., p. 89.

ولقد أصبحت الثقافة اليوم موقعاً يشهد جميع أنواع الادّعاءات المطروحة والادّعاءات المقابلة في إطار مرحلة من أصعب مراحل الصراع المختلِط بين ما يُفتَرض أنه وحدات بالغة الوضوح في المجالين الماكرو ـ ثقافي والحضاري. وهذه الوحدات ذاتها ينظر إليها أحيانا على أنها منافية للتاريخ بالضرورة، بل وتفضي إلى نظرة اختزالية أيضاً. وعلى سبيل المثال يعلن هانتنغتون أن «الانقسامات العظمى بين البشر وبين المصدر الأساسي للصراع ستكون ثقافية»(٢٤) كما إن التعبيرات المضمرة عن نزعة الظفر الثقافي ـ الحضاري أو العقائدي أو الأصالة الثقافية(٢٥) تتجاهل الحدود القائمة بين الحضارات والثقافات وهي حدود تتغيّر وتتحول وتتقاطع في ما بينها بصورة متواصلة، فالحدود بين الثقافات لا تنفي بحال من الأحوال التعددية الثقافية ولا التباينات الثقافية في عالمنا. وعلى سبيل المثال، فإن فكرة السعي نحو الحكم الرشيد والتماسه تمثل على الأقل في أسسها الجوهرية مجالاً يتيح تواؤما بين كثير من الوحدات الثقافية ـ الحضارية غير الأوروبية والأوروبية مع ما يرتبط بذلك من ممارسات معرفية. ومن ثم، فبالرغم من الخصائص الثقافية والسياقات التاريخية المختلفة والحقائق التي تقوم عليها الديمقراطية الغربية ذات الأصول اليونانية(٢٦) فإن مصطلح الشورى الإسلامية تعبير لغوي يجدد الفكرة الأساسية للرغبة في قيام حكومة صالحة. ومن المؤكد أن الحاجة، على مستوى الفكر السياسي المسلم إلى هذا النوع من الحكومة كانت موضع تقدير حتى في ظل وجود حكم فاسد أو شرير(٢٧).

وبالرغم من اختلاف المواقف التي يتبناها الإسلامويون بشأن الديمقراطية، وبالرغم من فكرهم وممارساتهم اللذين ما برحا غير متجانسين بشأن الحكم الصالح، فإن الإسلام والأيديولوجية الإسلامية يزوِّدانهم بكثير من الإمكانيات التي تفضي إلى تحقيق حكم يستند إلى القانون والعدل. وعلى نحو ما سبق ذكره، فإن اسبوسيتو وفول يؤكدان هذا الرأي، حيث يلاحظان «أن الإسلام يمتلك منظوراً كاملاً للرموز والمفاهيم، التي من الممكن الأخذ بها لدعم الحكم المطلق والهرمية السلطوية، فيما

---

(٢٤) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilization,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), pp. 22-49.

(٢٥) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Penguin, 1992).

(٢٦) انظر مثلاً: Bhikhu Parekh, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy,» in: David Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Cambridge, MA: Polity Press, 1993), pp. 156-175.

(٢٧) Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists,* London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981).

توجد أيضاً أسس تدعم الحرية والمساواة»[٢٨]. و«يضيفان: «أن تكافؤ المشاركة ومفاهيم المعارضة المشروعة» يشكلان «مصادر نظرية مهمة يحتويها الإسلام من أجل عملية التحول الديمقراطي»[٢٩].

لا عجب على الإطلاق أن الديمقراطية بشكلها الراهن هي الشعار الذي يشارك فيه الكافة في إطار بحث يكاد يكون شاملاً عن الحكم الرشيد. ومع ذلك، فمن أسس هذا الشيوع الخلاف الدائر حول الديمقراطية نفسها، فلا الإقصاء الثقافي ولا الخصوصية الثقافية وقفا يوماً بوجه الديمقراطية التي باتت تخلب الألباب والتصورات في وجدان ملايين من البشر في كل مكان. ومع ذلك، فإن كلتا الحالتين تعارضان بإصرار طرح مفاهيم وممارسات **ثابتة** للديمقراطية. وكثيراً ما تستند تفسيرات الديمقراطية إلى مفاهيم الخصوصية الثقافية، فالثقافات غير الأوروبية والأُطُر المعرفية التي لا تنتمي إلى مرحلة التنوير لا يمكن أن يُتوقَّع منها إلاّ تفسيرات للديمقراطية كامنة في تراث كل منها. وفي عالم متعدد الثقافات لن تستطيع الديمقراطية أن تلبي احتياجات شعوب مختلفة، ولا أن تحقق طموحات تلك الشعوب إلا عندما يتم تطويرها لدى تبنيها، بمعنى إذا لم يتم مثلاً تطويع تفسيرات الديمقراطية من خلال رفع شعارات بعينها من قبيل **الديمقراطية العربية** أو **الديمقراطية الإسلامية** من أجل استبعاد أسلوب الحكم النيابي الذي يضم الصفوف ويستند إلى العدل والقانون والمساءلة وتلك ممارسة لها نماذج مماثلة كثيرة في منطقة المحيط الهادئ على نحو ما توضحه باقتدار ستيفاني آن لوسن في دراستها للحكم القائم في دول جزرية مثل فيجي[٣٠]. إن رفض شكل من أشكال الحكم الديمقراطي على أساس أن الأولوية هي للثقافة السائدة على الديمقراطية لم يعد دفاعاً يُعتد به في عالم باتت فيه كثير من الشعوب والثقافات المتحولة تشارك على صعيده في خطاب الحكم الرشيد، بل وتتحمس من أجل بلوغه.

وتتمثل القضية التي كثيراً ما تُطرح في سياق الدراسات المتعددة التخصصات في تعذر المواءمة بين التراث والحداثة وبين ثقافات بعينها والديمقراطية. وثمة نقطة جديدة للانطلاق يمكن أن تتمثل في أن الثقافات والديمقراطية بوسعهما تحقيق النجاح معاً إذا ما خدمت كل منهما الأخرى. ولا يهم أن كثيراً من الثقافات التي طال عليها الأمد

---

(٢٨) Esposito and Voll, *Islam and Democracy*, p. 7.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) Stephanie Lawson: *Tradition Versus Democracy in the South Pacific: Fiji, Tonga, and Western Samoa*, Cambridge Asia-Pacific Studies (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1996), and «The Politics of Tradition: Problems for Political Legitimacy and Democracy in the South Pacific,» *Pacific Studies*, vol. 16 (June 1993), pp. 1-29.

الزمني تقوم على أساس ركائز ترتبط بدعم التحول الديمقراطي وقيام حكم يستند إلى الديمقراطية. إن الديمقراطية تتيح الفرصة لكثير من الفئات لكي تتحقق لها مُثلها العليا ومعاييرها ومؤسساتها بما يبرر ولا ينفي أهمية كثير من القيم، ومن المتغيِّرات التي تضمها ثقافات تلك الفئات. وخطاب الديمقراطية، وبخاصة في حالة الشرق الأوسط العربي، يمكن في هذه الحالة إعادة بنائه نقدياً، مع توخي الوعي ومراعاة الحساسية اللازمين للثقافات ولكن من دون الغلو في جانب الخصوصية. إن الثقة في الديمقراطية لا ينبغي أن تفسَّر على أن الحقيقة أمر ذاتي أو أن الخصوصية أمر حتمي.

ثانياً: الدول الأجنبية في الشرق الأوسط العربي والديمقراطية

كانت الديمقراطية وحقوق الإنسان من ضحايا النظرية والتطبيق في مجال السياسة الدولية، حيث إن طرائق التفكير المتبعة بشكل عام (المدرسة الواقعية) أو البديلة (المدرسة الليبرالية) بشأن هذه القضايا طالما تعارضت مع هاتين القضيتين وإنْ بأساليب شتى، فالواقعية، بوصفها المنظور السائد، تنظر إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان على أنها مفاهيم موهومة في عالم الدول ذات السيادة والمنضبطة بعيداً عن الفوضى. والمنظور البديل الذي يعترف بأهمية الديمقراطية وحقوق الإنسان ما يزال حبيس المركزية الغربية. وعلى ذلك، فهو ينطلق من مفهوم خطير سبق أن تبناه الفيلسوف جون لوك بشأن حقوق الإنسان، إضافة إلى مفهوم أمريكي إزاء التعددية. ومن ثم يذكر غلبرت أن أفكار حقوق الإنسان والديمقراطية لا يقتصر أمرها على أنها فشلت «في أن تخطو خطوة متقدمة في مجال السياسة الخارجية للنظم الديمقراطية المعاصرة فتأخذ بيدها خارج المنظورات السائدة» ولكن أيضاً «يبدو المجال الدولي على أنه ليس مجرد قيد على الديمقراطية، بل وكأنه عقبة تحول دون وجودها من الأساس»[٣١]. ولا يقل تقصير الأمم المتحدة في ما يتعلق بنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان عن عناصر الدول الديمقراطية نفسها والقوى الفاعلة فيها[٣٢].

(٣١) Alan Gilbert, «Must Global Politics Constrain Democracy? Realism, Regimes, and Democratic Internationalism,» *Political Theory*, vol. 20, no. 1 (February 1992), p. 9.

(٣٢) «عضويتها مفتوحة أمام جميع الدول ومنها عدد من الدول اتُهم على مدار السنوات الخمسين الأخيرة بارتكاب جرائم بحق الإنسانية بما في ذلك جرائم بيئية وثقافية». ومنها عدد أكبر تسوده نُظم تحكم في تجاهل تام للمادة ٢١ من إعلان الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان الذي يقول «لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية». وتلك نقطة موثَّقة جيداً بواسطة إيلي خدوري. انظر: Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992).

ولا شك في أن تهاون الأمم المتحدة يعكس النظرة السائدة بين أعضائها بشأن هذه القضايا.

ولقد كانت الولايات المتحدة حتى الآن أكثر الدعاة الناشطين من أجل الديمقراطية في العالم، وهذا سبب يبرر لماذا يخصّونها وحدها بالانتقاد، فبالرغم من أنها تتفوق بصورة لا مراء فيها في الموارد البشرية والمادية التي تحشدها لتعزيز الحكم الرشيد، إلا أن برامجها في مجال الترويج للديمقراطية في الشرق الأوسط العربي ما تزال قاصرة عن تلك التي تديرها في مناطق أخرى من العالم. وهذا النقص في مدى الجدية بشأن ترويج الديمقراطية في المنطقة يمثل نوعاً من السلبية الأدبية من جانب عنصر عالمي فاعل لن يقتصر الأمر على استمرار اعتماده لفترة ما على نفط الشرق الأوسط من أجل رفاهه الاقتصادي، بل سوف يواصل السعي إلى الحفاظ على نفوذه في المنطقة. إن الحكومة الأمريكية تستخدِم ثلاث وكالات أساسية هي: وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية، وكالة الولايات المتحدة للإعلام والمنحة الوطنية غير الحكومية للديمقراطية (ند). وكالة التنمية مسؤولة أساساً عن التنمية الاقتصادية ولكنها تمارس أيضاً قدراً من أنشطة الترويج للديمقراطية نابعة من الاعتقاد بالعلاقة الوثيقة بين اقتصاديات السوق والثروة وبين الديمقراطية والسلام. ووكالة الإعلام تشارك في الترويج للديمقراطية من خلال نشر المعلومات بشأن مزايا الحرية والثروة بالنسبة إلى الشعوب المضطهدة في العالم، ويتم ذلك من خلال منافذ منها مثلا راديو أوروبا الحرة وفي آسيا صوت أمريكا وراديو وتليفزيون مارتي، إضافة إلى المكتبات. وهذه الوكالات تعمل كذلك على تيسير برامج التبادل من أجل دعوة الأفراد إلى زيارة الولايات المتحدة للاطلاع على تجربة مباشرة للديمقراطية في حيِّز الممارسة. كما إن وكالة الإعلام تضم مبادرة لشرقي أوروبا، حيث تشارك في دعم برامج الديمقراطيات في تلك المنطقة ولكن لا توجد برامج مماثلة بشأن إذاعات محددة للراديو أو التليفزيون للشرق الأوسط(٣٣).

كما إن منحة الديمقراطية تمثل الوكالة الأساسية المسؤولة عن نشر الديمقراطية وقد تم إنشاؤها في عام ١٩٨٣ إبّان إدارة ريغان لهذا السبب بالضبط. وهي تدعم أربعة معاهد تأسيسية يتم من خلالها توزيع المِنَح التي تقدمها، وهذه المعاهد هي: مركز المشروع الدولي الخاص، ومعهد اتحاد النقابات العمالية الحرة، والمعهد الجمهوري الدولي والمعهد الديمقراطي الوطني للشؤون الدولية.

مع ذلك، وبقدر ما يتعلق الأمر بالعناصر الفاعلة من الدول ولا سيما الولايات المتحدة، من المهم الإدراك أن مساعي أمريكا في ترويج الديمقراطية سوف تصادف

---

(٣٣) انظر الصفحة الإلكترونية الخاصة بـ: United States Information Agency [USIA], <http:// usinfo.state.gov>.

على الأرجح مشاكل خطيرة في كثير من أرجاء الجنوب من العالم. وفي هذا الصدد يجدر النظر في ثلاث قضايا متشابكة: **الأولى** تتعلق على نحو ما سلف ذكره بحقيقة أن نمط الديمقراطية الذي تريد الولايات المتحدة ترويجه يعاني من مبالغات تتصل بالمركزية العرقية، وتتعلق القضية **الثانية** بدوافع المصالح الذاتية التي تتمحور حول جوهر الترويج للتعددية الأمريكية. أما القضية **الثالثة** فتتمثل في سجل الدول الغربية وسلوكياتها في منطقة الشرق الأوسط العربي، وهو ما يخلّف شكوكاً متراكمة بشأن دوافع الغرب من وراء دعوات الديمقراطية ومن الحديث عن حقوق الإنسان.

وقلما تعمد مفاهيم التعددية الأمريكية إلى التشديد على العدالة الاجتماعية أو الإنصاف الاقتصادي مما يجعلها وحيدة الجانب في كثير من أرجاء العالم، حيث الشواغل الآنية تتعلق بقضايا الخبز والإدام التي لا تقل أهمية عن قضية التصويت في الانتخاب. والتعريفات الواردة أدناه تلقي أضواء مهمة على نوعية الديمقراطية التي تروّج لها الولايات المتحدة. وقد كتب دياموند قائلاً: إن أي ديمقراطية لا بد وأن تتألف من عناصر ثلاثة على النحو التالي:

١ ـ المنافسة المفتوحة على جميع المواقع بالسلطة الحكومية.

٢ ـ المشاركة السياسية الاستيعابية في اختيار المرشحين لمواقع السلطة وانتخابهم من خلال تصويت حر ونزيه.

٣ ـ الحريات المدنية والسياسية بما يشمل ذلك حرية التعبير وحرية الصحافة وإقامة المنظمات[٣٤].

ويلاحظ غولدمان أن لأي نظام ديمقراطي تسع خصائص لا يتعلق أي منها بالعدل الاقتصادي: الفردية والسيادة الشعبية والحريات المدنية وحكم الأغلبية وسيادة القانون والقانون الطبيعي (المساواة بين البشر جميعاً، «تُطبِّق نفس القيود الأخلاقية على سلوك جميع الحكومات والأفراد») الدستورية، المساءلة والعلاقات المدنية ـ العسكرية (حيث العسكر خاضعون للحكم المدني)[٣٥]. وينطلق الترويج الأمريكي للديمقراطية من هذه التنظيرات بشأن الديمقراطية، كما إن الأموال التي تُنفق في إطار المساعدة

---

(٣٤) Larry Diamond, «Beyond Authoritarianism and Totalitarianism: Strategies for Democratisation,» in: Brad Roberts, ed., *The New Democracies: Global Change and U.S. Policy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), pp. 228-229.

(٣٥) Ralph Goldman, «Assessing Political Aid for the Endless Campaign,» in: Ralph M. Goldman and William A. Douglas, eds., *Promoting Democracy: Opportunities and Issues,* Democracy in the World (New York: Praeger, 1988), p. 261.

الأمريكية والغربية ترتبط باطراد بدرجة من درجات احترام هذه القيم الديمقراطية من جانب الدول المستفيدة منها. وهذه المشروطية لدى تلقي المعونات موجهة نظرياً على الأقل نحو إيلاء الدعم لتحرير الصحافة والمرأة وحقوق الأقليات وتشكيل المنظمات التطوعية والسياسية وتعزيز النظم القانونية والدساتير وإجراء انتخابات حرة ونزيهة ومراعاة حقوق الإنسان. وهذا التشدد على مشروطية المعونة الأجنبية أصبح ملحوظاً في سياسة المؤسسات المالية الدولية الكبرى وهي البنك الدولي وصندوق النقد الدولي[٣٦].

بيد أن هذا المفهوم بأكمله من مشروطية انفاق المعونات الأجنبية مفهوم سياسي بكل مقياس. ومن ثم تأتي بالحتم المعايير المزدوجة الخادعة. وعلى ذلك، فإن فكرة ارتباط المعونات الأجنبية المقدمة إلى العالم النامي بصورة متزايدة بالإصلاح السياسي في البلدان المتلقية للمعونة لا بد من التعامل معها بدقة شديدة في حالة الشرق الأوسط العربي، حيث تتفاعل ديناميات تجارية وجيواستراتيجية. هذه الديناميات، على نحو ما يقول غورم أولسن، تفسِّر السبب الذي دفع الغرب إلى معالجة مشكلة المشروطية بشكل فعّال في كينيا أكثر منه في الجزائر[٣٧]، فموقف الدولة الأولى في إطار الاقتصاد العالمي، شأن الكثير من الأقطار الأفريقية، يبدو وكأنه يعتمد أكثر على المعونة ويبتعد أكثر عن التكامل ضمن الأنشطة التجارية العالمية. أما الثانية، فهي بوصفها دولة هيدروكربونية تضم احتياطيات كبيرة وحيوية من الغاز وهي بالمقارنة أكثر تواؤماً نسبياً مع الاقتصاد الدولي وهو ما ينطبق على حالة دول الشرق الأوسط الأخرى المصدِّرة للنفط. وفي ضوء هذه المواقف النسبية، يشير أولسن إلى أن القيمة الهامشية لملاوي أو كينيا، وكلتاهما ترتبطان تجارياً وجيواستراتيجياً بالغرب، هي السبب الجذري للتحوُّل في مشروطية المعونة الأجنبية. كما يوضح أن كينيا تخضع لضغط هائل من جانب مانحي المعونة الغربيين لكي تتحرك قُدماً نحو التحرير الليبرالي السياسي. وفي المقابل، ففي الجزائر أيدت معظم الحكومات الغربية الضرب على يد جبهة الإنقاذ الإسلامية التي نجحت في انتخابات شعبية في الجزائر وأوشكت أن تتولّى مقاليد السيطرة في الجمعية الوطنية بعد أول جولة في انتخابات عام ١٩٩١. وتمثل الجزائر، لأسبابٍ تتعلق بالسياسة والجغرافيا والتجارة أهمية أكبر من الناحية

(٣٦) انظر مثلاً: Ibrahim F.I. Shihata, «The World Bank and Human Rights,» in: Franziska Tschofen and Antonio R. Parra, eds., *The World Bank in a Changing World: Selected Essays* (Dordrecht; Boston, MA: M. Nijhoff Publishers, 1991), vol. 1, pp. 97-134, and Daniel D. Bradlow and Claudio Grossman, «Limited Mandates and Intertwined Problems: A New Challenge for the World Bank and the IMF,» *Human Rights Quarterly*, vol. 17, no. 411 (1995), pp. 411-442.

(٣٧) انظر: Gorm Rye Olsen, «The Middle East and Africa in the New International System: Democracy, Aid and Security,» *Journal of Developing Societies*, vol. 10 (1994), pp. 125-147.

الجيوسياسية بالنسبة إلى الغرب. وبالرغم من سجل دموي، فإن النظام المستند إلى العسكر في الجزائر ما زال يتلقى نحو خمسة بلايين فرنك سنوياً من فرنسا، إضافة إلى مئات الملايين من الدولارات، فضلاً عن مساعدات تقنية وعسكرية تقدَّم من مصادر شتى مثل أسبانيا وإيطاليا واليابان[٣٨]. وهذا المثل يصوِّر الطابع الجوهري الجيوسياسي للمطالبات من أجل تحقيق الإصلاح السياسي.

وفي ما يتعلق بدول الخليج، يلاحظ أولسن اعتماد الغرب على الإنتاج الإقليمي من النفط كحاجز يحول بين مطالب الغرب وبين الإصلاح السياسي في مقابل المعونات التقنية أو العسكرية. إن عائدات النفط تؤدي إلى نقص الاعتماد على المعونة بينما يؤدي التهديد بخطر حالات الحظر النفطي ـ أو بصورة أدق يؤدي ارتفاع أسعار النفط إذا كانت أوجه الحظر مستبعدة للغاية ـ إلى الحيلولة دون ممارسة ضغوط أقوى من جانب الغرب. وبالإضافة إلى ذلك يقول أولسن إن الضغط الغربي من أجل الإصلاح السياسي في الدول المتلقية تكمِّله المشروطية بأسلوبها القديم، إضافة إلى المطالبات الداخلية بالتحولات الديمقراطية. وفي ما يتعلق بالعنصر الأول، فإن مهارات الإدارة السليمة في الدول المستفيدة ـ وذلك شرط مُسبق مطروح باطراد لتلقي المعونة الأجنبية ـ يُنظَر إليها على أنها عنصر مكمِّل لنظام حكومي يقوم على المساءلة. وعليه، فالدمقرطة هي امتداد لمطالبة المانحين بعنصر الكفاءة الإدارية. أما في الجانب الثاني، فيرى أولسن أن الشروط الخارجية للإصلاح السياسي تشكِّل في أحيان كثيرة قوة دافعة أخرى لحث نظام قائم على التصرف فيما يكون معرضاً بالفعل لضغوط من الداخل في هذا الاتجاه.

وفي ضوء الطابع السياسي للمعونة الأجنبية، فمن المحتَّم وجود تناقضات في سلوكيات الدول المانحة. إن حجب المعونة أو سحبها احتجاجاً على انتهاكات تقع لحقوق الإنسان، أو لعدم تحقيق منجزات ديمقراطية يتم من خلال مراعاة التكاليف والعوائد الممكن أن تنجم عن مجموعة سياسات من هذا القبيل، فإذا ما كان من الأرجح أن تصبح هذه المحصلة سلبية بالنسبة إلى مصالح الدول المانحة، لا يتم التهديد بفرض عقوبات سلبية ولا تنفيذها بما يفضي إلى تدمير دائم لإمكانية قيام حكم صالح. كما إن الديمقراطية وحقوق الإنسان لا تمثل أهدافاً بحد ذاتها بصرف النظر عن سياسات إعلانها حتى من جانب أكثر الدول ديمقراطية: هي أهداف بقدر ما تخدم المصلحة الوطنية أو بقدر ما تمليه المراحل الزمنية من طبيعة المصلحة الوطنية.

---

(٣٨) مقابلة المؤلف مع العربي زيتوت وهو قنصل الجزائر الأقدم سابقاً بسفارة الجزائر في ليبيا وهو يعيش حالياً في المنفى في لندن بتاريخ ١٤ آذار/ مارس ١٩٩٨.

وفي إطار تعاملها مع منطقة الشرق الأوسط بشكل عام، ومع النظم أو الدول المتعاملة بشكل خاص، فإن هذه التناقضات التي تكمن في جوهر سياسات المعونة الخارجية الأمريكية توضح تلك النقطة؛ فأكبر المستفيدين من المعونة ما زالوا يرتكبون انتهاكات لحقوق الإنسان بحق مواطنيهم كما هو الحال بالنسبة إلى مصر والمغرب وتونس وتركيا أو بحق شعوب مقهورة كما هو الحال في إسرائيل.

إن مصر تمثِّل نموذجاً دالاً على حليف رئيسي لأمريكا يتلقى معونة أمريكية سخية ولا يسبقها في ذلك سوى إسرائيل بينما تلجأ مصر بشكل عام إلى سلوك سلطوي. وعلى سبيل المثال يعرض هيكس لسياساتها الحكومية المتشددة ضد الإسلامويين، إضافة إلى الممارسات اللاديمقراطية الأخرى التي تقوِّض سيادة القانون وتحول دون ازدهار المجتمع المدني، ويتساءل عمّا إذا كانت هذه الأنشطة تؤدي بالفعل إلى تفاقم مشكلة التطرف. وتتمثل إجابته في أنه ينبغي للولايات المتحدة أن تكيِّف برنامجها للمعونة لكي يدعم إقرار شكل أكثر حرية وإنصافاً من أشكال الحكم داخل مصر. بنفس القدر ينتقد استمرار إسرائيل في انتهاك ما للفلسطينيين من حقوق الإنسان ويكشف عن التناقضات الكامنة في جوهر صنع السياسات الغربية عندما يوضح كيف أن مسؤولي الولايات المتحدة، وهم يطالبون السلطة الوطنية الفلسطينية بالضرب على يد المتشددين الإسلاميين، يَبدون وكأنهم يتجاهلون استمرار انتهاك حقوق الفلسطينيين على يد قوات الدفاع والشرطة الإسرائيلية[٣٩]. وفي ضوء دوافعها المصلحية، فإن سياسة الولايات المتحدة الخارجية في الشرق الأوسط ستواصل بالنسبة إلى المستقبل المنظور تقديم المعونة إلى إسرائيل من دون قيد أو شرط كما سوف تُلزم نفسها بالمساعدة على الإبقاء على نظام مصر الصديق لها والذي يرتدي ثوب الديمقراطية. إن خسارة ما يقرب من ثلاثة بلايين من الدولارات من المعونات الخارجية المقدمة إلى أكبر الدول العربية تكدساً بالسكان يمكن أن تعني مستقبلاً غير مضمون بالنسبة إلى حكامها. وهذا السيناريو لن يكون مقبولاً لا بالنسبة إلى الولايات المتحدة ولا بالنسبة إلى الاتحاد الأوروبي أيضاً.

وعليه، فمن الصعب تصوُّر كيف تشكِّل الديمقراطية وحقوق الإنسان، على الأقل في الأجل القصير، قضايا أساسية للولايات المتحدة وسياساتها هي وحلفائها الأوروبيين في مجال المعونات الخارجية في منطقة الشرق الأوسط العربي. ومن ثم، سوف يتعينَّ على المصريين أن يتخلوا عن الانتخابات الحرة والنزيهة لبعض الوقت

(٣٩) Neil Hicks, «US Aid and Human Rights in the Middle East,» *Middle East International* (17 March 1995), pp. 17-18.

وبخاصة إذا ما كانت محصلتها الأكثر احتمالاً هي حكومة يقودها الإسلامويون الذين يمكن أن تشكّل توجُّهاتهم في مجال السياسة الخارجية ضرراً على مصالح أمريكا وإسرائيل على السواء، ومن ثم سيظل اقتراح هيكس بأن تعدّل الولايات المتحدة ميزانية معونتها لكي تتلاءم مع نشر الديمقراطية فكرة لن يصغي إليها أحد في واشنطن. وفي عام ٢٠٠٢ سحبت الولايات المتحدة المعونة الإضافية في غمار اعتراضها على سجن الدكتور سعد الدين إبراهيم وهذا الضغط الأمريكي يفسِّر جزئياً سبب قرار النظام المصري في عام ٢٠٠٣ الإفراج عنه بصورة مفاجئة.

وهناك جانب آخر لاستخدام المعونة الأجنبية من أجل تحقيق غايات السياسة الخارجية، فاستخدام مجاميع المعونة بوصفها أداة للسياسة الخارجية في الشرق الأوسط أتاح للولايات المتحدة أن تضمن معاهدات سلام ثنائية بين إسرائيل وجيرانها ـ منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل (الأموال المقدَّمة إلى السلطة الوطنية الفلسطينية ومزيد من أموال المعونة التي قدمت لإسرائيل) في عام ١٩٩٣، ثم بين الأردن وإسرائيل في عام ١٩٩٤ (شطب ديون الأردن)(٤٠). كما تم تحويل المعونة الأجنبية التي كانت مقدَّمة إلى السلطة الوطنية بعد اتفاقات أوسلو. ومن خلال مطالبة السلطة الوطنية الفلسطينية بإجراء بعض الإصلاحات، وبالذات في مجال الشفافية الإدارية والمالية وتحقيق المساءلة وهو أمر لم يحدث، فقد أضفى مانحو المعونة مشروعية على تخطي مشاريع التنمية التي تنفذها السلطة الوطنية لصالح البرامج التي تديرها المنظمات غير الحكومية السابقة على قيام السلطة، إضافة إلى منظمات الأمم المتحدة.

وبعبارة موجزة، فإن المعونة الأجنبية تمثل أداة ممكنة وحاذقة ولها تطبيقات مختلفة إيجابية وسلبية. أما كيف تُستخدَم المعونة، فأمر لا يمكن التوقُّع بأن يصبح موضوعاً لمنطق واضح التحديد. إن النظام الدولي ما زال إلى حدٍ كبير **مجتمعاً فوضوياً**، حيث إن مبادئه التي تطبَّق في غالب الأحيان هي مبادئ **المصلحة الوطنية** أو **الأمن القومي**. والأنظمة السلطوية في الشرق الأوسط العربي تحيل إلى هذه المبادئ أو إلى ما تسميه **الوحدة الوطنية** من أجل الضرب على يد المعارضة القوية وخاصة من جانب الإسلامويين. وعلى أساس مبدأ السياسة **العليا** يتاح لها سُبل الاستمرار من خلال ما تبديه الدوائر الديمقراطية المموِّلة لهذه المعونات من صمت، فضلاً عما تقدمه من معونات مالية أو عسكرية أو من خلال كل هذه الأمور معاً. ولكن هذا يمثل في حد ذاته وجهاً جسيماً من أوجه الضعف: ففي عام ٢٠٠٢ سعى الرئيس بوش إلى إزاحة

(٤٠) Hashim F. Abu Sido and Mona Ghali, «Aid and International Organisations in Palestine: Instruments of Development of Foreign Policy?,» *Middle East International* (28 April 1995), pp. 16-17.

ياسر عرفات من السلطة وعندما فشل في ذلك عمدت الولايات المتحدة إلى إجبار الرئيس الفلسطيني المستضعف على أن يقتسم السلطة مع رئيس وزراء مقبول لدى حكومات غربية عديدة، إضافة إلى قبوله من جانب إسرائيل.

كذلك، إن فكرة الديمقراطية عند الولايات المتحدة تقوم على أساس فهم اقتصادي لما يمكن أن يؤسس ديمقراطية سليمة بمعنى أن بقاء الديمقراطية يعتمد على أساس سوق اقتصادية مزدهرة. وفي ورقة بحثية بعنوان «من الاحتواء إلى التوسُّع»، يعمد أنطوني ليك، المساعد السابق للرئيس لشؤون الأمن القومي، إلى تعداد أربعة عناصر من أجل استراتيجية توسيع النشاط. وهو في هذه العناصر الأربعة كلها ينسج بين الديمقراطية وبين اقتصاد السوق بخيوط مختلفة بمعنى أن تكون الديمقراطية هي **ديمقراطية السوق**:

. . . **أولاً**، علينا أن ندعم مجتمع الديمقراطيات السوقية الكبرى. . . **ثانياً**، أن نساعد على تبني وتعزيز الديمقراطيات الجديدة. . . **ثالثاً** ينبغي لنا أن نواجه العدوان ونؤازر تحرير الدول المعادية للديمقراطية وتحرير الأسواق. . . و**رابعاً**، أن نعمل. . . على دعم الديمقراطية واقتصادات السوق لكي تتجذَّر في تربة المناطق التي تعني لنا أكثر من غيرها من الناحية الإنسانية(٤١).

إن استخدام مصطلحات **الديمقراطية** و**الأسواق** أو **اقتصادات السوق** في سياق مقترن مع بعضه البعض يهدف إلى التشديد على الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والرأسمالية. ولكن بصورة أهم يظل التشديد أكثر على اشتراط وارتباط العنصر الأول بالعنصر الثاني. وبالنسبة إلى جون سوليفان بين آخرين كثيرين، هناك ما يدل على أن نُظم السوق تشكِّل «شرطاً اقتصادياً مسبقاً للديمقراطية»(٤٢). ويقول سوليفان إن اقتصادات السوق تناسب الديمقراطية؛ أولاً لأن الديمقراطيات تحتاج إلى ثروة مالية، واقتصاد السوق هو أفضل نظام يتيح هذه الثروة من أجل وضع آليات الانتخاب على نحو ما يحدث حالياً من إنشاء سجل مدني عصري واستخدام موظفي الاقتراع مع مؤازرة طبقة وسطى متعلمة أيّاً كان تعريفها لكي تتولى من موقعها دعم الديمقراطية وصونها. وفضلاً عن ذلك، فالثروة الاقتصادية يُنظَر إليها على أنها توفِّر قدراً من الضمان والأمان ولا سيما في وجه النتائج غير المؤكدة التي تفضي إليها الانتخابات.

---

(٤١) Anthony Lake, «From Containment to Enlargement,» *Dispatch* (U.S. Department of State, Bureau of Public Affairs), vol. 4, no. 39 (September 1993), p. 5.

(٤٢) John Sullivan, «A Market-oriented Approach to Democratic Development: The Linkages,» in: Goldman and Douglas, eds., *Promoting Democracy: Opportunities and Issues*, p. 156.

كما إن الاقتصادات السوقية نظام يُفتَرض فيه أن يُعزِّز اللامركزية وحرية إنشاء الجمعيات وحرية الحركة والإعلام. وبهذا المعنى، وطبقاً لما يقول به صاموئيل هانتنغتون: «إن اقتصاد السوق يهيئ على الأرجح إمكانية خلق الثروة الاقتصادية بما ينجم عن ذلك من مزيد من التوزيع العادل للدخل الذي يوفِّر بدوره البنى الأساسية للديمقراطية»[٤٣]. ويمكن القول إن الافتراض بوجود الصلة الوثيقة للغاية بين الديمقراطية والرأسمالية يقوم على أساس الملاحظة البسيطة التي تفيد بأن معظم الديمقراطيات الناجحة للغاية قائمة في المجتمعات الثرية الصناعية السوقية الأساس، وليس في العالم الشيوعي السابق، أو في معظم دول الجنوب الفقيرة مع استثناءات قليلة ومحدَّدة. وعلى ذلك يرتبط نشر الديمقراطية وثيقاً بنشر الرأسمالية، وعلى سبيل المثال يتضح ذلك في استراتيجية وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية من أجل نشر الديمقراطية وهذه الرابطة بين الديمقراطية والسوق تُسَلَّط عليها الأضواء في وثيقة بعنوان «استراتيجيات وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية من أجل التنمية المستدامة: بناء الديمقراطية» وبخاصة عندما تذكر هذه الوثيقة ما يلي:

يتمثل الهدف الاستراتيجي لوكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية في تحويل وتدعيم النظم الديمقراطية في كل أنحاء العالم كغاية في حد ذاتها وكذلك لأنه يشكل عنصراً جوهرياً لتعزيز التنمية المستدامة. وهذا الهدف يمكن الوصول إليه من خلال إنشاء المؤسسات الديمقراطية والأسواق الحرة والمفتوحة، إضافة إلى وجود شرائح سكانية واعية ومتعلمة ومجتمع مدني يموج بالحيوية ثم علاقة تربط بين الدولة والمجتمع بما يشجِّع التعددية والاستيعاب والحل السلمي للصراعات[٤٤].

على أن قيام الولايات المتحدة بنشر الديمقراطية يمكن إلى حدٍ ما أن يكون سلاحاً ذا حدَّين وخاصة باعتبار أن دوافع صانعي السياسة الخارجية الأمريكيين لا تقتصر فقط على نشر الديمقراطية، فأسباب نشر الديمقراطية تتراوح بين الإيثار الحقيقي وبين الحسابات البرغماتية المتصلة بالأمن القومي والمصالح الاقتصادية وما بين أفكار المهام التاريخية إلى شوائب النزعة الإمبريالية. وعلى جانب الإيثار يسود الاعتقاد بأن كل امرئ يريد ويستحق أن يكون حراً من القهر الحكومي، وأن واجب أمريكا بوصفها ساحة ديمقراطية وبلداً ثرياً يتمثل في مساعدة سائر الشعوب على تحقيق هذه الحرية. وفي هذا السياق يُنظر إلى الديمقراطية على أنها «أعظم هدية من

---

(٤٣) ورد في: المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٤٤) United States Agency for International Development [USAID], «USAID's Strategies for Sustainable Development: Building Democracy,» <http://info.usaid.gov/democracy/strategy.html>.

أمريكا إلى العالم»[٤٥]. ويبدأ بيان استراتيجيات وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية بالادّعاء بأن «البشر في كل أنحاء العالم دلّلوا من خلال تصرفاتهم على أن الحرية مفهوم عالمي شامل»[٤٦] ويرتبط بذلك الرأي الذي أعرب عنه دياموند بأنه «من الأمور المشروعة لجميع الدول أن تهتم بشأن أوضاع[٤٧] حقوق الإنسان في أيٍ منها»، والانشغال بشأن السيادة أمر يبدده مفهوم أن «السيادة الحقيقية لا تتأتى من خلال النظام المسيطر على الدولة، بل من خلال شعبها»[٤٨]. وربما ينبع من ذلك القول بالأساس العالمي الشامل لنشر الديمقراطية، بمعنى الديمقراطية بوصفها نظاماً عالمياً شاملاً ومن ثم قابلاً للانتقال.

أما على الجانب البرغماتي المتعلق بالأمن القومي، فهناك الاعتقاد (غير الإيثاري) بأن الديمقراطيات لا تخوض الحرب ضد بعضها البعض[٤٩] وكلما زاد عدد الديمقراطيات في العالم يسود كحقيقة تاريخية مزيد من السلام وتنعم الولايات المتحدة بمزيد من الأمن. وفضلاً عن ذلك، فهناك الافتراض بأنه «كلما زاد عدد الديمقراطيات اتسع نطاق التأييد لأمريكا»[٥٠] (وذلك ادّعاء يرد تحليله في ما يلي). وهناك أيضاً جانب **مهمة تاريخية** ينطوي عليها ترويج أمريكا للديمقراطية التي بدأت مع السنوات الأولى من نظامها الجمهوري: «ظل الأمريكيون يعتقدون بأن نموذج الحكم الخاص بهم يشكّل الحل الطبيعي الرشيد لكل بلد وأن جميع المجتمعات سوف تقلّده في نهاية المطاف»[٥١]. ويلاحظ جون شوب أن التراث السياسي الأمريكي يدعو الولايات المتحدة إلى «أن تشجِّع بنشاط وبصورة مباشرة نمو المؤسسات الديمقراطية والمواقف الديمقراطية في أقطار العالم الثالث»[٥٢]. وتردِّد الدراسات الأمريكية هذا الشعور المفعم بالحماس

---

(٤٥) بيان أدلى به جوش مورافشيك (Josh Muravchik) في مجلس النواب (١٩٩٢). انظر: «Foreign Assistance Legislation for Fiscal Years 1992-93,» p. 414 (US Information Service Code 1992 H381-68).

(٤٦) USAID, «USAID's Strategies for Sustainable Development: Building Democracy».

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) Diamond, «Beyond Authoritarianism and Totalitarianism: Strategies for Democratisation,» p. 241.

(٤٩) هذا اعتقاد شائع للغاية. ومن الأمثلة عليه ما ورد في ما قالته ليزا أندرسون في مجلس نواب الولايات المتحدة بأنه «كقاعدة فالديمقراطيات لا تخوض الحرب مع بعضها البعض. . .» انظر: House of Representatives, Committee, on Foreign Affairs, «Promoting Pluralism and Democracy in the Middle East,» 11 August 1992, p. 6 (US Information Service Code 1993 H381-40).

(٥٠) انظر: «Foreign Assistance Legislation for Fiscal Years 1992-93,» p. 413.

(٥١) Raymond Gastil, «Aspects of a US Campaign for Democracy,» in: Goldman and Douglas, eds., *Promoting Democracy: Opportunities and Issues*, p. 51.

(٥٢) John Schott, «Promoting Democracy in Authoritarian Countries: Problems and Prospects,» in: Ibid., p. 95.

التبشيري وبالحِس التاريخي عندما تتعرض لموضوع نشر الديمقراطية، فضلاً عن إن الادّعاء الذي طرحه جوش مورافشيك بأن الولايات المتحدة كانت هي **الآلة** الوحيدة لنشر الديمقراطية بما في ذلك نشرها في فرنسا وإنكلترا وفي كل أنحاء العالم على مدى السنوات المئتين الأخيرة، ليس بالأمر الفريد ولا بالأمر غير المألوف[٥٣]، وفيما تنطوي على قدر ما من الصحة، إلا أن مثل هذه الادّعاءات التي قدمها مورافشيك سيكون من الصعب الدفاع عنها عندما يتعلق الأمر بالشرق الأوسط.

وربما يكمن أكثر الجوانب سلبية في قيام أمريكا بنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان في حقيقة الدوافع الإمبريالية المستورة، سواء في الماضي خلال ذروة المواجهة الأيديولوجية مع الشيوعية أو الآن، حيث الولايات المتحدة تعمل على المزيد من تأكيد دورها بوصفها قوة أعظم. ومن الإشارات إلى هذه الإمبريالية المستترة ما يمكن أن نجده في التنقيح الذي أجراه رالف غولدمان على **مبدأ مونرو**. وينظر معظم الكتّاب الآخرين إلى مبدأ مونرو على أنه عملية أمريكية حدَّدت أمريكا اللاتينية بوصفها الحلبة التي تختص بها دون غيرها في ما يتعلق بممارسة القوة والنفوذ. ولكن بالنسبة إلى غولدمان يُقصَد بالمذهب المذكور أن يُروِّج الديمقراطية في تلك المنطقة، حيث يلاحِظ أن مبدأ مونرو كان يعكس الالتزام القومي إزاء النهوض بالمؤسسات الديمقراطية كلما وأينما أمكن مع حماية الأسلوب الديمقراطي للحياة في الولايات المتحدة بوصفه نموذجاً يحتذيه الآخرون. ثم جاءت السرعة التي بادرت بها الجمهوريات الجديدة في أمريكا اللاتينية إلى تبني العناصر الكبرى من دستور الولايات المتحدة لتشكِّل دليلاً ساطعاً على أن مبدأ مونرو كان يعمل على نشر الديمقراطية، إضافة إلى كونه سياسة تتعلق بالأمن القومي»[٥٤]. من ناحيته، يجد ريتشارد فولك أن ثمة دافعاً للهيمنة قائماً في قلب السياسات الأمريكية المعلنة بشأن حقوق الإنسان، ويلاحظ أنه «عندما تقوم الولايات المتحدة صراحة بإعلان دبلوماسية تتعلق بحقوق الإنسان بقصد تنفيذها كعنصر عام من سياستها الخارجية، فإن ذلك ينطوي على موقف يُضمر نزعة الهيمنة تجاه الشؤون الداخلية لبعض البلدان»[٥٥].

ويرتبط بذلك سؤال غاية في الوضوح: إذا كان مبدأ مونرو يُنظر إليه بوصفه

---

(٥٣) «Foreign Assistance Legislation for Fiscal Years 1992-93,» pp. 414-415.

(٥٤) Ralph Goldman, «The Democratic Mission: A Brief History,» in: Goldman and Douglas, eds., Ibid., p. 5.

(٥٥) Richard Falk, «Theoretical Foundations of Human Rights,» in: Paula R. Newberg, ed., *The Politics of Human Rights*, UNA-USA Policy Studies Book Series (New York: New York University Press, 1980), p. 72.

سياسة لنشر الديمقراطية، فما الذي يكمن وراء السياسات الراهنة من أجل التوسّع الديمقراطي؟ إن جزءاً من السؤال يكمن في الاعتقاد بأن الديمقراطيات هي بالضرورة مؤيدة لأمريكا (وهي نقطة سنعود إليها في ما يلي) ومن أجل تشجيع تطوُّر علاقات العمل في القطاع الخاص الأمريكي[٥٦] مع القطاع الخاص الناشئ في البلدان التي يتم على صعيدها نشر الديمقراطية. ويمكن القول إن المعونة الخارجية تتوخى بصورة جزئية على الأقل، أهدافاً إنسانية وإنمائية. وفي حالة فشل البلدان المستفيدة في استخدامها أو في تحقيق هذه الأهداف لا بد أن يتعينَّ أدبياً على مجتمع المانحين مواصلة تدفق المعونة شريطة تحقيق منجزات إيجابية في مجال أسلوب الحكم. ومن الناحية النظرية على الأقل، فإن نظام **بريتون وودز** أنجز تحولاً كيفياً في هذا المضمار، فقد مضت نحو عشر سنوات منذ أن أدخل البنك الدولي لفظة **الحوكمة** ضمن المناقشات المتعلقة بالتنمية[٥٧]. وعليه، فقد انجابت الحدود الفاصلة بين السياسة والاقتصاد وطبقاً لهذا التصوُّر المفهومي، فإن الحوكمة تتسم ببعدين مترابطين. **أولهما** سياسي و**الآخر** اقتصادي، ويعدان أمرين لا غنى عنهما من أجل تحقيق الحكم الصالح. **البعد الأول** يعطي الأولوية لإنشاء المؤسسات وإجراء الإصلاحات الديمقراطية فيما يؤكد **البعد الثاني** ضرورة الشفافية التنظيمية والإدارية. وهذا الفكر الجديد لا يقتصر أمره على أنه يؤثِّر في الخطاب السياسي وبخاصة في ما يتصل بمشروطية المعونة الأجنبية، ولكنه يسعى إلى مراجعة معاني ومقاصد التنمية والديمقراطية. وبصورة غير مباشرة يمكن اعتبار الديمقراطية تنمية والعكس صحيح. وبصورة مباشرة، فالديمقراطية لا يتعينَّ أن تكون مجرد تابع من توابع التنمية الاقتصادية[٥٨].

ومن ناحية الممارسة، فإن الأسلوب الذي ينبغي أن تتبعه الولايات المتحدة أو يسلكه الاتحاد الأوروبي بشأن نشر الديمقراطية يمثّل مسألة دقيقة وحساسة، فبالنسبة إلى أنشطة نشر الديمقراطية من المرجَّح دائماً أنها تستدعي اتهامات بعدم مراعاة الحساسيات الثقافية (على أساس التوتر بين المبادئ العالمية للحكم الصالح وبين الخصائص القومية أو الوطنية) أو النزعة الإمبريالية أو نزعة التدخل في الشؤون

---

(٥٦) تعليق أبدته ليزا أندرسون في مجلس النواب، لجنة العلاقات الخارجية. انظر: House of Representatives, Committee, on Foreign Affairs, «Promoting Pluralism and Democracy in the Middle East,» p. 66.

(٥٧) انظر: World Bank, *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth* (Washington, DC: The Bank, 1989).

(٥٨) لفتوتش الذي يبيِّن أن «الديمقراطية تسبق بالضرورة حالة التنمية أو تتوازى معها ولكنها ليست نتيجة لها». انظر: Adrian Leftwich, «Governance, Democracy and Development in the Third World,» *Third World Quarterly*, vol. 14, no. 3 (1993), pp. 605-624.

الداخلية من جانب طرف أو غيره. ومن هذا المنظور، فسوف تظل استراتيجيات نشر الديمقراطية بالتالي مقبولة للبعض ولكن موضع رفض من آخرين. ويطرح دياموند إطاراً جيداً لبعض استراتيجيات نشر الديمقراطية؛ فبالنسبة إليه تُعَد النقطة الأهم هي «أن تركِّز جهود المعونة على تبني التعددية والاستقلالية في الحياة التنظيمية وفي تدفق المعلومات. ويتسم هذا الجانب بأهمية خاصة لأنه يكفل بناء الأسس الاجتماعية والثقافية للديمقراطية من دون إملاء شيء على بلد في ما يتعلق بهيكله الدستوري وشكله وأسلوبه»[٥٩]. أما نقطة دياموند الثانية، فهي أن العوامل الديمقراطية الخارجية بحاجة إلى تعزيز سيادة القانون في النظم السلطوية، ولذلك، فهو يوصي بدعم منظمات حقوق الإنسان التي من شأنها كشف انتهاكات النظام لحقوق الإنسان ومساعدة الضحايا، فضلاً عن تثقيف الناس بحقوقهم. وثمة استراتيجية ثالثة تتمثل في أنه ما أن ينفتح نظام ما بصورة كافية بما يسمح بنشوء أحزاب للمعارضة، ينبغي للولايات المتحدة أن تقدِّم المساعدات المالية والتقنية بما يتيح لتلك الأحزاب أن تنمو وتحشد دعماً ومساندة على مستوى الجماهير. ومن أساليب حمل النُظم السلطوية على فتح الأبواب، ممارسة الضغط الدبلوماسي وفرض العقوبات الاقتصادية وربط المعونة بعمليات التحرير الليبرالي. وفي بعض الأحوال يمكن أن يكون هناك التهديد باستخدام القوة أو باستخدامها[٦٠]. أما التوصية الأخيرة المتعلقة بالاستراتيجية على نحو ما يقول به دياموند، فهي استخدام السُبل والوسائل الاقتصادية إما بفرض جزاءات على حكومة سلطوية أو تقديم مساعدات من قبيل تخفيف عبء الديون لصالح الديمقراطيات الجديدة المناضلة.

والحاصل أن الولايات المتحدة تتوسع في استخدام المنظمات غير الحكومية والمجموعات الخاصة من أجل نشر الديمقراطية. ويرجع السبب، على نحو ما يفسِّر ويليام دوغلاس، إلى حقيقة أن التواصل الأمريكي الرسمي في بعض الأقطار مع جماعات المعارضة يمكن ألا يوافق عليه النظام الحاكم في السلطة، ومن ثم يكون استخدام الجماعات الخاصة لإنجاز هذه المهمة[٦١] وهذا يسبب بالطبع مشاكل عندما تنظر جماعات المعارضة إلى الولايات المتحدة وهي تتمتع بعلاقات دبلوماسية مع النظام

---

(٥٩) هذه النقاط الأربع مستقاة من: Diamond, «Beyond Authoritarianism and Totalitarianism: Strategies for Democratisation,» pp. 242- 245.

(٦٠) هذا الفرع الأخير المتعلق بالتهديد باستعمال القوة أو باستعمالها، مذكور في: Marilyn Anne Zak, «Assisting Elections in the Third World,» in: Roberts, ed., *The New Democracies: Global Change and U.S. Policy*, p. 185.

(٦١) William Douglas, «Democracy Promotion and Government-to-Government Diplomacy,» in: Goldman and Douglas, eds., *Promoting Democracy: Opportunities and Issues*, p. 246.

بينما تزودهم بالمعونة بصورة غير رسمية. وسط هذا الجو يثور الشك في المعايير المزدوجة أو النفاق الذي تتبعه أمريكا. كما إن التواصل مع جماعات المعارضة يمكن من ناحية أخرى، أن ينطوي على إشكاليات ولا سيما في منطقة الشرق الأوسط. ويوضح دياموند أن أمريكا عندما تعمل على نشر الديمقراطية، فإن ذلك يمكن أن يكون سلاحاً ذا حدَّين، ثم يلاحظ أن المساعدات الخارجية من أجل بناء الديمقراطية يمكن أن تكون أمراً عقيماً لأن المعونة الخارجية ربما تخلع رداء الشرعية عن الجماعات والناشطين من أجل الديمقراطية والمطالبين بالحكم الديمقراطي، حيث ينطوي ذلك على مخاطرة وصمهم بأنهم يتلقون مساعدة من الخارج، وبالتالي فهي مساعدة مشبوهة (ومن ذلك مثلاً المساعدة الأمريكية في أمريكا اللاتينية وسط مخاوف من الهيمنة الإمبريالية).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاعتماد على المعونة من جانب تلك الجماعات يمكن أن يفضي إلى تقويض العملية الضرورية التي تدفع المواطنين إلى تمكين أنفسهم وتعريف نضالهم الخاص من أجل الديمقراطية وخوض معارك هذا النضال[٦٢]. وتسعى الولايات المتحدة إلى تبديد الشكوك التي تساور كثيراً من البلدان التي تقدِّم لها المساعدات، فتجعل جهود نشر الديمقراطية جهوداً متعددة الأطراف بمعنى أن يتم ذلك بالتناسق مع الديمقراطيات الغنية الأخرى. وهكذا يعرض سجل السلوك الغربي في الشرق الأوسط العربي عملية لنشر الديمقراطية تكتنفها المصاعب، ففي الماضي، استغلت الدول الاستعمارية الأوروبية السياسة المحلية العربية لصالح قوى المحافظين التي كانت في العادة قوى غير ديمقراطية. إن الأدوار الكولونيالية لكل من بريطانيا وفرنسا في صعود الحكم الملكي العربي موثَّقة جيداً بواسطة ليزا أندرسون[٦٣]، وكان البريطانيون يتدخلون في البرلمانات الهشة لكل من العراق[٦٤] ومصر بالرغم من أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الفرنسيين في سوريا[٦٥].

---

(٦٢) Diamond, «Beyond Authoritarianism and Totalitarianism: Strategies for Democratisation,» pp. 239-240.

(٦٣) انظر: Lisa Anderson, «Absolutism and the Resilience of Monarchy in the Middle East,» *Political Science Quarterly*, vol. 106, no. 1 (Spring 1991), pp. 1-15.

(٦٤) للاطلاع على الدعم البريطاني للنظام الملكي العراقي، انظر: Phebe Marr, *The Modern History of Iraq* (Boulder, CO: Westview; London: Longman, 1985).

(٦٥) Khaldoun Hasan Al-Naqeeb, «Social Origins of the Authoritarian State in the Arab East,» paper presented at: *Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture* (conference), edited by Eric Davis and Nicolas Gavrielides; sponsored by the Joint Committee on the Near and Middle East, Social Science Research Council, New York City (Miami: Florida International University Press, 1991), pp. 44-45.

وتلاحظ ليش أن الحامية البريطانية، إضافة إلى الارستقراطية المحلية من ملاَّك الأراضي كانت تولي التأييد للقصر من أجل تدمير المؤسسات البرلمانية الناشئة في ذلك الحين(٦٦). أما سجل القوى العظمى الجديدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وهي الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي في تعزيز قضية الديمقراطية في الوطن العربي، فلم يكن يقل عن ذلك سوءاً، فقبل أن تقوم المخابرات المركزية الأمريكية بالتخطيط في عام ١٩٥٣ للإطاحة بحكومة رئيس الوزراء الإيراني محمد مصدَّق المنتخبة ديمقراطياً(٦٧) قامت المخابرات المركزية بتدبير انقلاب وَضَع في موقع السلطة أول دكتاتور عسكري في سوريا هو حسني الزعيم(٦٨).

ويدين بيري السياسة الخارجية الأمريكية المعادية للديمقراطية في مصر، قائلاً: إن عداوة واشنطن نحو جمال عبد الناصر تتصل برفض عبد الناصر «أن يكون ألعوبة بيد أمريكا» أكثر من ارتباطها «بكراهية أمريكا للنزعة السلطوية»(٦٩). وفي واقع الأمر، فعندما بدأ عبد الناصر ورفاقه من الضباط الأحرار يتعاملون مع فكرة إعادة الديمقراطية، كان ردّ الفعل الأمريكي غير مشجِّع، فقد عمد سفير أمريكا، جيفرسون كافري، إلى التحذير من أن «الانتخابات في الوقت الحالي سوف تجلب كارثة»(٧٠). وهناك من القرائن الدامغة ما يدعم فكرة بيري من أن الغرب «وقف في طريق الديمقراطية»(٧١) في الشرق الأوسط. ومنذ انقلاب ١٩٩٢، فإن الاستثمارات

---

(٦٦) Ann M. Lesch, «Democracy in Doses: Mubarak Launches his Second Term as President,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 11 (Fall 1989), p. 88.

(٦٧) William Blum, *The CIA, a Forgotten History: US Global Interventions since World War 2* (London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986), pp. 67-76.

(٦٨) Glenn E. Perry, «Democracy and Human Rights in the Shadow of the West,» paper presented at: The Champaign, Illinois, YMCA's Friday Forum Series on «Peace, Justice and Human Rights in the Middle East,» p. 9, and Douglas Little, «Cold War and Covert Action: The United States and Syria, 1945-1958,» *Middle East Journal*, vol. 44 (Winter 1990), pp. 51-75.

ويفسر بيري كيف أن المصالح النفطية الأمريكية أفضت إلى التصرف إزاء ما كان في ذلك الوقت وضعاً أقرب ما يكون للديمقراطية في سوريا: «رفض البرلمان السوري الموافقة على امتياز مقدَّم إلى شركة أرامكو يسمح بإنشاء خط الأنابيب عبر الجزيرة العربية (المعروف باسم التابلاين). وكان عميل المخابرات المركزية الأمريكية ستيفن ميد (Stephen Meade) يلتقي بانتظام مع حسني الزعيم على مدار أشهر من أجل الضغط بشأن فكرة «دكتاتورية يساندها الجيش»». وقام الرجلان بتخطيط الانقلاب وقدَّمت الولايات المتحدة الأموال إلى حسني الزعيم ومن الواضح أنها استجابت إلى طلبه بأن يقوم عملاؤها بـ «إثارة قلاقل داخلية والتحريض عليها». وسارعت واشنطن إلى الاعتراف بالدكتاتور الجديد الذي أقامته هناك ثم التزمت بتقديم معونة عسكرية واقتصادية وتمت الموافقة على خط التابلاين».

(٦٩) Perry, Ibid., p. 13.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١.

والقروض التي تدفقت من إيطاليا واليابان وأسبانيا وفرنسا ضمنت بقاء النظام الذي يقوده العسكريون في الجزائر. ويدين الإسلامويون هناك ما حدث من أن تفضيل فرنسا للعلمانية تمت ترجمته على شكل مساندة كاملة لنظام دموي وفاقد للاعتبار بصورة مطردة(٧٢). وقد جاء سقوط النُظم الستالينية في أوروبا الشرقية نتيجة جزئية لما أقدم عليه الاتحاد السوفياتي السابق من سحب ما كان يقدمه من أموال ودعم سياسي في أواخر الثمانينيات. ولا ينبغي التقليل من شأن احتمال أن يعيد التاريخ نفسه في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إذا ما توقفت المساعدات المماثلة التي يقدمها الغرب للنظم السلطوية العربية في المجالات المالية والأدبية والعسكرية.

ويمثل السودان سابقة في هذا السيناريو. إن براون يربط بين الإطاحة بنظام نميري في آذار/ مارس ١٩٨٥ وبين رفض مجتمع المانحين تمويل السودان بسبب العجز الذي كان متوقعاً في ميزان المدفوعات وبلغ ٦٠ مليون دولار، ومن ثم توقف الاتفاق النهائي بشأن ترتيبات القرض الاحتياطي الذي كان أمراً حيوياً في الفترة ١٩٨٤/ ١٩٨٥، وتلا ذلك على الفور تجميد أجزاء من أموال المعونة التي كانت مستحقة للسودان في عام ١٩٨٤ ثم قرار التأجيل إلى أجل غير مسمى لجميع الاجتماعات المهمة لفريق نادي باريس والفريق الاستشاري(٧٣). وجرى هذا بالإضافة إلى أن حزمة التقشف التي فرضها على السودان صندوق النقد الدولي في آذار/ مارس ١٩٨٥ جاءت إرهاصاً بسقوط النظام. على أن براون يثير سؤالاً أساسياً بشأن تغيُّر موقف الولايات المتحدة تجاه النظام المذكور: ما الذي دفع إدارة ريغان التي كانت قد فاتحت صندوق النقد الدولي لتقديم شروط أيسر إلى السودان لكي تصر لاحقا على تدابير التقشف بوصفها أمراً لا غنى عنه مِن أجل «الإفراج عن مبلغ ٦٧ مليون من دولارات الولايات المتحدة كأموال للمعونة تُجمَّد في إطار برنامجها للفترة ١٩٨٣/ ١٩٨٤»(٧٤)؟ ويخلص براون إلى أن هذا الأمر «إما كان خطأً كبيراً أو أنه كان خطوة متعمدة للإطاحة بالنظام»(٧٥).

إن الآثار المترتبة على ما سبق بالنسبة إلى الدول العربية، أو بشكل أدَقّ بالنسبة

(٧٢) يلاحظ رابح كبير (Rabeh Kebir) الناطق باسم جبهة الإنقاذ في ألمانيا أن «فرنسا بعتادها وطائراتها العمودية وأموالها هي التي ما زالت تدعم الجزائر في عمليات القتل التي تتم هناك». انظر: Larbi Sadiki, «The Battle for Algeria and the French Connection,» *Pacific Research*, vol. 8, no. 1 (February 1995), p. 12.

(٧٣) Richard Brown, «A Background Note on the Final Round of Economic Austerity Measures Imposed by the Numeiry Regime: June 1984 to March 1985,» paper presented at: *Sudan: State, Capital, and Transformation* (conference), edited by Tony Barnett and Abbas Abdelkarim (London; New York: Croom Helm, 1988), p. 81.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه.

إلى المسؤولين عنها، آثار تنطوي على خطر كبير، فالاستقلال الذاتي الجزئي الذي كان يميِّز حكم هؤلاء المسؤولين في حقبة ما بعد الاستعمار لم يكن يخلو من أوجه الانكشاف أمام العناصر الخارجية. أما اليوم، فإن الديناميات التي تتفاعل لإضعاف النُظم القائمة أكثر من أن تحصى. وكلما أصبحت الدول والمجتمعات العربية أكثر ارتباطاً بصورة متزايدة بشبكة معقَّدة من العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية على المستوى العالمي الأشمل، اتسعت احتمالات تأثير عوامل النفوذ والقوى الخارجية على صعيد الداخل بحيث تساعد على تشكيل الأحداث المحلية سواء إيجابياً (انتشار الثورة الديمقراطية العالمية بخطى بطيئة ولكن واثقة) أو سلبياً (جزء من المعاناة والتهميش الاقتصادي). وعلى الجانب المالي، تعتمد الدول العربية، إما على البترو دولار أو على مكمِّلات لإيراداتها من المؤسسات المالية الدولية والمانحين للمعونة من أمريكا الشمالية وأوروبا.

كما إن الضرائب تمثل مصدراً لدخل الدولة وإن كان مصدراً لا يزال ضعيفاً في معظم الدول العربية وبخاصة لأن الآثار المترتبة عليه بالنسبة إلى التمثيل السياسي آثار معروفة جداً (لا ضرائب من دون تمثيل). وعلى الجانب السياسي، فعلى مدار نحو ٤٠ سنة ظلت النُخب الحاكمة في الشرق الأوسط العربي تعتمد على الشرعية الخارجية معنوياً وسياسياً (من خلال الوضعية الدبلوماسية أو مركز التابع المحمي) كبديل عن الشرعية القائمة على أساس الانتخابات. ومن المؤكد أن الحرب الباردة شكّلت ثقافة سياسية في مضمار السياسة العالمية ومن خلالها كانت العضوية في المعسكر السوفياتي السابق أو في المعسكر الأمريكي تتيح للنظم العميلة مساعدات بغير حدود وكثيراً ما كان يتم ذلك في تجاهل لسجلاتها البشعة من انتهاكات حقوق الإنسان والسياسات الاستبدادية وسوء إدارة الموارد. وعندما تصبح هذه القوى المالية والسياسية الخارجية خاضعة لمعايير أخلاقية فعَّالة ومن ثم تتحمل الأطراف مزيداً من المسؤوليات بقدر أكثر من ذي قبل، فإن الضحايا سيكونون على الأرجح هم هؤلاء الحكام المستبدون والقواعد التي يستندون إليها.

كما إن ضغوط الداخل على شكل التعود على الممارسة الديمقراطية والوعي الديمقراطي والنضال الديمقراطي يمكن أن تتحالف مع الضغوط فوق الوطنية بما يفضي إلى تآكل نزعات السلطوية العربية. ولا يمكن لمثل هذه الضغوط أن تتكاتف إلا مع تزايد الارتباط بين الشرق الأوسط العربي ذاته وبين **القرية الكوكبية** في المجالات الاجتماعية عن طريق المهاجرين والمغتربين العرب وثقافياً (عولمة القيم الديمقراطية) ومعلوماتياً (شبكة الإنترنت والفضائيات التليفزيونية، إلخ). ومن قبيل التناقض أنه فيما تخلِّف الضغوط وآثار العولمة فوق الوطنية قدرة على تقويض استقلالية ذوي

السلطة المستبدين، فإن الشرعية ذات الأساس الديمقراطي في الداخل هي أفضل حماية بالنسبة إلى الحكام الوطنيين وسيادتهم من حيث القدرة على تحجيم التعديات الوافدة من الخارج.

إن الجزائر نموذج معبّر عن دولة تقع تحت طائلة ضغوط متزايدة فوق وطنية لتبرير وتفسير المذابح وخسائر الأرواح البشعة التي حدثت بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٩. وهي يمكن ألا تكون محصنة إزاء الضغوط والإجراءات فوق الوطنية التي تتخذ من جانب السوق الدولية ورؤوس الأموال أو من جانب الوصاية السياسية الأجنبية. على أن الزيارات التي قامت بها في شباط/ فبراير ١٩٩٨ إلى الجزائر الوفود الوزارية والبرلمانية التابعة للاتحاد الأوروبي التي كانت حريصة كل الحرص على جمع مزيد من الحقائق بشأن ما حدث من قتل هناك، لم تلق سوى القليل من التعاون من جانب النظام، بل إن هذا النظام وشركاءه في الجمعية الوطنية وهم حركة المجتمع من أجل السلام التي كانت تُعرف سابقاً باسم حماس رفضوا بخشونة هذه الزيارات وامتنعوا عن الاستجابة إلى الدعوات الخارجية لإجراء تحقيقات دولية بشأن المذابح التي حدثت، على أساس أن هذه تدخلات في الشؤون الداخلية. ولكن هذا الموقف يتجاهل العلاقات المتبادلة بين المؤسسات المالية الدولية والاقتصاد السياسي الدولي وبين السياسات الوطنية، بل والمفهوم الكامل للسيادة الوطنية. وفي ظل ديون فادحة، من ٢٦ بليون في عام ١٩٨٦ إلى أكثر من ٣٠ بليون من دولارات الولايات المتحدة في عام ١٩٩٧، لم تعد الجزائر تملك سُبلاً تجعلها مسؤولة إزاء الاقتصاد السياسي الدولي أو المؤسسات المالية الدولية وبخاصة في ما يتعلق إما بخدمة الديون أو إعادة التفاوض عليها أو جدولتها. وبوصفها بلداً نامياً، فهي لا تستطيع الاستغناء عن المساعدات التقنية والمالية المقدمة من المُقرضين الدوليين. وكدولة ريعية، فهي تعتمد على سوق النفط والغاز الدولية للحصول على الجزء الأكبر من دخلها القومي. وعلى ذلك، فإن رفض التوسط الخارجي، على أساس السيادة الوطنية، أمر يتسم بالحماقة إلى حدٍ ما، فالسيادة لا تهّم كثيراً كما يبدو عندما يتعلق الأمر بالتماس المساعدات المالية من مانحي المعونة والمقرضين الغربيين ومن صندوق النقد الدولي أو من البنك الدولي.

وبالنسبة إلى النظام، فإن السيادة السياسية وليست السيادة الاقتصادية هي التي تبدو موضعاً للاهتمام. وبالرغم مما أعرب عنه نظام الأمين زروال من انشغال بشأن الإرهاب الدولي وما طلبه من مساعدات دولية في هذا الشأن، فقد ظل معادياً للمطالب التي تقضي بتحقيق دولي. وفي الآونة الأخيرة، فإن القائمين على أمر الدولة سوف يواصلون على الأقل إبداء الارتياح إزاء معرفة أن الممولين الدوليين لن يتخذوا أي تدابير جذرية للإضرار بفرص بقاء الدولة ولتعزيز فرص استيلاء الإسلامويين على

مقاليدها، وهذا سيناريو يخشاه كثيراً الاتحاد الأوروبي. وهناك دراسة جيدة بقلم فواز جرجس تُصور كيف أن مخاوف مماثلة من التهديد الإسلامي ما تزال تستأثر بلبّ الإدارات الأمريكية ما يقوّض احتمالات قيام الحكم الصالح وإقرار حقوق الإنسان في الشرق الأوسط العربي. إن التحيُّز الثقافي لصالح السياسات العلمانية والعقلانية، فضلاً عن سياسات الإسلامويين المعتدلين والخشية من أن تعمل الحركات الإسلامية على الإطاحة بالنظم المؤيدة للغرب، فضلاً عن انشغال بالغ بالمصالح الاقتصادية والاستراتيجية بدلاً من الانشغال بالديمقراطية، كل هذا يفسِّر مواقف العداوة والالتباس والغموض والسلبية إزاء الإسلامويين من جانب صانعي السياسة الخارجية الأمريكية في ظل الرؤساء المتعاقبين من كارتر إلى كلينتون[(٧٦)].

إن قيام عدد من الحكومات الغربية بتقديم الدعم المالي والعسكري والسياسي لأصحاب النزعة السلطوية العربية يصل إلى حد الحط من شأن الديمقراطية، وهذا الحط المباشر وغير المباشر سوف يستمر لكي يربط بينها باستمرار وبين هذه النزعة السلطوية العربية. وفيما لا يُطلب من الغرب أن يفرض الديمقراطية على الوطن العربي، إلا أنه في موقع يستطيع من خلاله أن يعزل نفسه عن تلك النُظم السلطوية. ويلاحَظ أن منحة الديمقراطية التي تم إنشاؤها في منتصف عقد الثمانينيات[(٧٧)] لم تلق سوى اهتمام ضئيل في الوطن العربي، بل ربما لم تلق اهتماماً من الأساس. وبالرغم من أن اللجنة الفرعية للعمليات الدولية المنبثقة عن لجنة الشؤون الخارجية، في جلسات استماعها في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩، قد أعربت عن الترحيب بانضمام الجزائر إلى تونس في التحرك قُدماً نحو حكم واقتصاد أكثر ليبرالية[(٧٨)]، إلا أن البرامج الفعلية المنبثقة عن منحة الديمقراطية لم تنشأ في أي من البلدين. بيد أن جلسة الاستماع لم تورد أي تفاصيل عن البرامج المهمة المنبثقة عن المنحة المذكورة في السودان[(٧٩)] وهو الاستثناء العربي في منتصف عقد الثمانينيات. وجاءت شهادة كارل جرشمان الذي كان وقتها رئيساً لهذه المنحة لتوضح أن برامجها كانت قاصرة في

---

(٧٦) انظر: Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999), esp. chaps. 1 and 4.

(٧٧) قصدت منحة الديمقراطية إلى «بناء مؤسسات ديمقراطية في البلدان التي ترزح تحت نير الدكتاتوريات» من خلال «دعم برامج مثل مراقبة الانتخابات وتسجيل الأصوات وتطوير البنى الأساسية للأحزاب»، انظر: *The National Endowment for Democracy in 1990: Hearing before the Subcommittee on International Operation of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, One Hundred First Congress, first Session, September 28, 1989* (Washington, DC: U.S. G.P.O., 1989), p. 2.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧٩) المصدر نفسه.

أفريقيا والعالم الإسلامي[٨٠] ومثل هذا التجاوز بحق جزء من البشرية تَصَادف أن يكون في الشرق الأوسط، أفضى بويليام كواندت إلى أن يلاحظ قائلاً: «إنني أجد الأمر أقرب ما يكون إلى مفهوم عنصري، بمعنى أن كل طرف آخر في العالم منشغل بلعبة الديمقراطية، ولكن بصورة ما فالشرق الأوسط غير مؤهل لها»[٨١]. كما إن ملاحظته التي تتعلق بدور الولايات المتحدة في الشرق الأوسط تفيد بأنها «شعرت بارتياح كامل في التعامل مع النظم التي تتسم بالسلطوية»[٨٢] مما كان يعني أن الحكام المستبدين العرب لديهم ثقة واطمئنان في تعاملهم مع الغرب.

ومن الأمثلة الدالة في هذا الصدد ردّ أنور السادات على سعد الدين إبراهيم الذي سأل الرئيس المصري الراحل في آب/ أغسطس ١٩٨١ عن سجله في مجال حقوق الإنسان والآثار السلبية المترتبة على صورة نظامه في الغرب، وهنا تمتم السادات قائلاً:

. . كلامك عن الغرب يدهشني وخاصة أنك درست وعشت هناك سنوات كثيرة. . . ألا تعرف أن ما يهم الغرب أساساً هو مصالحه؟ ألا تعرف أن الغرب يستخدم قضية حقوق الإنسان لمجرد إحراج السوفيات والنظم المعادية له؟ وإذا لم تكن تعرف ذلك، فكيف تبرر سكوت الغرب على الوضع الذي كان يحدث في إيران خلال أيام الشاه وفي كوريا وفي باكستان وفي الفيلبين؟ ألا تُنتَهك حقوق الإنسان هناك دون أن يبدي الغرب رفضاً أو تبرماً[٨٣]؟

وتنفق وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية معظم أموالها على ترويج الديمقراطية. وطبقاً لتقرير ميزانيتها للسنة المالية ١٩٩٥، فقد أنفقت على بناء الديمقراطية مبلغ ٢,٨٥٣ من دولارات الولايات المتحدة (منها ١,٤٣٠ مليون دولار مقدَّمة من وكالة الولايات المتحدة للإعلام و١,٤٢٣ مليون دولار مقدَّمة من وزارة الخارجية) من واقع ميزانيتها الإجمالية البالغة ٢٠,٨٦١ مليون دولار. ومن هذا المبلغ تم إنفاق ٢,٨٥٣ مليون دولار على بناء الديمقراطية و٩٠٠ مليون دولار يتم إنفاقها على دول الاتحاد السوفياتي السابق و٣٨٠ مليون دولار يتم انفاقها في شرقي أوروبا. وفضلاً عن ذلك، قدمت وكالة الولايات المتحدة للإعلام مبلغ ١,٤٣٠ مليون دولار

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٨١) William B. Quandt, «After the Gulf Crisis: Challenges for American Policy,» *American-Arab Affairs*, vol. 35 (Winter 1990-1991), p. 18.

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) سعد الدين إبراهيم، **إعادة الاعتبار للرئيس السادات** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٣.

لإنفاقه على «الإعلام والتبادل» وهو يشمل برامج من قبيل راديو أوروبا الحرة وآسيا، ومن هذا المبلغ يتم توجيه مقدار ضئيل إلى الشرق الأوسط تحديداً وهذا يُبقي مبلغ ١٤٣ مليون دولار تم إنفاقه على «البلدان المارة بمرحلة تحوّل» وتشمل أقطاراً في أمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط(٨٤). على أن ميزانية منحة الديمقراطية أصغر بكثير من ميزانية وكالة التنمية الدولية. وفي تقريرها السنوي لسنة ١٩٩٥ بلغ مجموع الأموال التي أنفقتها المنحة في الشرق الأوسط نحو ٣,٥ مليون دولار في مقابل مبلغ أعلى بصورة طفيفة قدره ٤,٥ مليون دولار في أوروبا الشرقية و٣,٦ مليون دولار في الاتحاد السوفياتي السابق(٨٥). أما تفصيل البرامج التي تخص كل قطر في الشرق الأوسط وتقوم على أمرها وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية، فهو كالتالي:

الجزائر: هنا ينصَّب التركيز على الضغط على النظام لاستعادة العملية الانتخابية التي تم إجهاضها عام ١٩٩٢. ومع ذلك لا تريد الولايات المتحدة أن تفضي الانتخابات إلى «نظام متطرف معاد للديمقراطية» يأتي ليسلم السلطة بمعنى نظام يقوده الإسلامويون. وهذا الموقف يمثل بصورة أو بأخرى وصفة لديمقراطية استبعادية لا تكاد تتوافق مع القيم الديمقراطية المتمثلة في الاستيعاب والمشاركة المتكافئة.

مصر: في عام ١٩٩٧ قدّمت وكالة التنمية الدولية ما مجموعه مبلغ ٨١٥ مليون دولار إلى مصر، منها ٣٣,٣ مليون تم انفاقها على برامج الديمقراطية. ويشمل هذا ٣,٣ مليون دولار من أجل «زيادة استخدام الخدمات الإعلامية من جانب المجلس التشريعي في عملية صُنع القرار» إضافة إلى ٢٥ مليون دولار لأغراض «زيادة مشاركة منظمات المجتمع المدني في عملية صنع القرار العامة»، ثم خمسة ملايين دولار لتحسين النظام القانوني المدني. ويقصد البرنامج مساعدة تنظيم المجتمع المدني الذي يُصمَّم لمساعدة هذه المنظمات على أن تتصدى لما تفرضه الحكومة المصرية من قيود على أنشطتها(٨٦). كما إن الولايات المتحدة تعلن معارضتها لاتباع الحكومة المصرية أسلوب التعذيب(٨٧) على أن الذي يحبط هذا الجهد يتمثل في الصلة الوثيقة التي تربط بين حكومتي الولايات المتحدة

---

(٨٤) House of Representatives Report, «Foreign Operations, Export Financing, and Related Programs Appropriations for 1995,» p. 346.

(٨٥) المعلومات المتعلقة ببرامج منحة الديمقراطية وتمويلها مستقاة من المنحة الوطنية للديمقراطية (National Endowment for Democracy [NED])، انظر تقرير الشرق الأوسط على موقع: <http://www.ned.org/page_6/96annual/mideast96.html>.

(٨٦) انظر: «USAID Congressional Presentation FY 1997,» <http://www.usaid.gov/pubs/cp97/countries/eg.htm>.

(٨٧) انظر: House of Representatives Report, «Foreign Operations, Export Financing, and Related Programs Appropriations for 1995,» p. 350.

ومصر بوصفها حليفاً إقليمياً لا يمكن الاستغناء عنه. وهنا تفضِّل الولايات المتحدة مرة أخرى إبقاء الحال على ما هو عليه بدلاً من مصر التي يقودها الإسلامويون، وفضلاً عن ذلك، ينصّب تركيز الوكالة التابعة للولايات المتحدة على الإصلاحات الاقتصادية وليس الإصلاحات السياسية.

الأردن: تقدَّم الحكومة الأمريكية «دعمها وتشجيعها القويين» لعملية الدمقرطة في الأردن. على أن المساعدة المالية المقدمة لبرامج الديمقراطية تقل عن نظيرتها المخصصة لمصر بنسبة ٢٠ في المئة.

لبنان: قدَّمت وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية مليون دولار لمساعدة الحكومة اللبنانية والبرلمان على الانتعاش بعد الحرب الأهلية، وتم إنفاق الأموال على التكنولوجيات الإعلامية وعلى تدريب الموظفين لاستخدامها[٨٨].

فلسطين: ضغطت حكومة الولايات المتحدة على السلطة الفلسطينية كي تلتزم بعملية التحول الديمقراطي في إعلان مبادئ ١٩٩٣. وأُنجز قدر لا بأس به من العمل في ما يتعلق بالتعاون مع المنظمات غير الحكومية من أجل بناء النظام الانتخابي في فلسطين ومراقبة الانتخابات والأسس التي يقوم عليها مجتمع مدني وسيادة القانون[٨٩]. وبصورة محدَّدة، فقد رصدت وكالة الولايات المتحدة للتنمية الدولية مبلغ ١٠,٣ مليون دولار لعام ١٩٩٨ للمساعدة على تدريب الناخبين ومراقبة الانتخابات وتقديم المساعدة التقنية للجنة الانتخابية ووضع مشروع القانون الأساسي الفلسطيني[٩٠]. كما تسعى الحكومة الأمريكية إلى نشر الديمقراطية ولكن بأموال محدودة، وأحياناً بغير تمويل على الإطلاق، في كل من تونس والعراق والكويت والمغرب واليمن. وبسبب محدودية التمويل ورغبة الحكومة في عدم إغضاب أصدقائها في المنطقة، فإن جهود الولايات المتحدة في نشر الديمقراطية ما برحت محدودة بل وعقيمة نسبياً. وفيما يذكر تقرير صادر حديثاً عن الكونغرس أن دول الخليج ومنها مثلاً العربية السعودية وعمان والبحرين تحرز تقدُّماً لأنها تضم مجالس استشارية[٩١]،

---

(٨٨) انظر: «USAID FY 1998 Budget,» <http://www.usaid.gov/pubs/cp98/ane/countries/lb.html>.

(٨٩) انظر: House of Representatives Report, «Foreign Operations, Export Financing, and Related Programs Appropriations for 1995,» p. 350.

(٩٠) انظر: «USAID FY 1998 Budget,» <http://www.usaid.gov/pubs/cp98/ane/countries/wb-gaza.html>.

(٩١) انظر: House of Representatives Report, «Foreign Operations, Export Financing, and Related Programs Appropriations for 1995,» p. 351.

إلا أنه لا يمكن القول بصورة مطلقة إن ثمة تقدماً حدث نحو التحوُّل الديمقراطي في تلك الدول بينما تظل هذه الدول تمارس التعذيب وحرمان المرأة من حقوقها السياسية وما إلى ذلك.

وعند مقارنة الأموال والبرامج المرصودة لشرق أوروبا والاتحاد السوفياتي السابق يصبح واضحاً أن تركيز عمليات نشر الديمقراطية من قِبَل الولايات المتحدة ليس في الشرق الأوسط. وبالإضافة إلى ذلك، فحتى أوائل عقد التسعينيات كانت قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان في المنطقة لا تحظى باهتمام في مجال البحوث الأكاديمية سوى على نحو ضئيل أو حتى معدوم. وهذا الانعدام في الاهتمام الأكاديمي وجد طريقه بدوره إلى مجال صنع السياسات وبالعكس. وثمة كتب مثل **الديمقراطيات الجديدة** و**نشر الديمقراطية** وكل من الكتابين يتعلق أكثر بالثمانينيات وهما يوضحان من خلال سكوتهما عن قضية الشرق الأوسط العربي أن الاهتمام الأمريكي بنشر الديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط ما برح ظاهرة مستجدة للغاية بل إنها تمضي على استحياء. وهذان الكتابان لا يأتيان كثيراً على ذكر أي من تلك البرامج إلا برنامج لم يتم فصولاً في لبنان، حيث أن مزيداً من التركيز ينصَّب على البرامج والآفاق الديمقراطية في آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا وأيضاً على ما كان يسمى وقتها باسم «العالم الشيوعي».

وتقف شاهداً على عدم اهتمام الولايات المتحدة في هذا الصدد جلسات الاستماع التي عُقدت عام ١٩٩٢ في اللجنة الفرعية بمجلس النواب المعنية بأوروبا والشرق الأوسط التي تتعامل مع قضية نشر الديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط، فقد اعترف الشهود بالمعايير المزدوجة التي تتبعها أمريكا عندما يتطرق الحديث إلى نشر الديمقراطية في شرقي أوروبا وروسيا وأمريكا اللاتينية من ناحية، وفي الشرق الأوسط من ناحية أخرى. وقد تساءل لي هاميلتون، رئيس هذه الجلسات «هل تتبع الولايات المتحدة معياراً مزدوجاً في ما يتعلق بالديمقراطية؟ هل ندفعها إلى الأمام في أمريكا اللاتينية وندفعها أيضاً في شرق أوروبا وروسيا لكننا لا ندفعها بالحزم والحماس اللازم في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا؟» أما ليزا أندرسون، مدير معهد الشرق الأوسط بجامعة كولومبيا ومايكل هدسون أستاذ سياسات الشرق الأوسط بجامعة جورج تاون، فكان ردهما بالإيجاب، مؤكديْن أن أمريكا اتبعت معايير مزدوجة، في حين فضلّ أوغستس ريتشارد نورتون أستاذ العلوم السياسية بالأكاديمية العسكرية الأمريكية في وست بوينت، عدم التعليق على سياسة الولايات المتحدة وإن مضت أندرسون لتقول: «لا أتصور أن هناك تبريراً لعدم إثارة قضية بشأن وقف الانتخابات في الجزائر على نحو ما فعلنا إزاء حادثة مماثلة في بيرو. ونحن لم نُثِر أي قضية عن وقف الانتخابات في الجزائر بنفس القدر من الاهتمام». وساقت في ذلك السبب الذي يقول

إنه كان هناك خشية من الأصولية الإسلامية التي تمنع الولايات المتحدة من أن تدفع المسيرة بحماس نحو الديمقراطية. ويوافق هدسون(٩٢) على ذلك. وهناك سبب آخر يفسِّر أن أمريكا قد لا تكون حريصة على نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط ويتمثل في أن الحكومات الإسلامية قد لا تكون صديقة لأمريكا. في هذا المضمار تشير أندرسون إلى رابطة قوية «في الوطن العربي بين مدى تحرير السياسة الداخلية ومستوى المعارضة للسياسة الأمريكية في حرب الخليج التي كانت قد وقعت مؤخراً»(٩٣).

إن إصرار الغرب على تقديم دعم مباشر وغير مباشر للنظم السلطوية في الشرق الأوسط العربي يشكِّل خيانة للادّعاءات والممارسات الديمقراطية التي يتبعها حُرّاس النظام العالمي الجديد. ومن الجدير بالنظر في مسألة الديمقراطية أن يتم ذلك في سياق حرب الخليج، فحرب الخليج لم يتم خوضها تحت راية الديمقراطية ومع ذلك سارعت إدارة بوش (١٩٨٨ ـ ١٩٩٢) إلى إضفاء الصفات الشيطانية على صدام حسين وعلى الممارسات السلطوية لدولة المخابرات(٩٤) ومن المؤكد أن صدام كان قائداً تدفعه نزعات جنون العظمة وكان دكتاتوراً ساعده الغرب في الأساس ضد «شر مستطير أكبر» وهو إيران حيث اختار الغرب عن طيب خاطر التجاوز عن انتهاكات نظام صدام لحقوق الإنسان. ومرة أخرى في عام ١٩٩٠ وعندما كانت المسألة تناسب مصالح الغرب، اختار الغرب أن يحيط علماً بمسألة حلبجة واستخدام الغازات ضد الأكراد وغير ذلك من الفظائع التي ارتُكبت بحق الشعب العراقي(٩٥).

---

(٩٢) House of Representatives, Committee, on Foreign Affairs, «Promoting Pluralism and Democracy in the Middle East,» pp. 49-50.

(٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥.

(٩٤) غيَّر أنطوني إيدن رأيه و«كتب إلى أيزنهاور قائلاً أنه لم يكن يتصور أن عبد الناصر هو هتلر ولكن كانت شخصيته الموازية أقرب إلى موسوليني». انظر: Ritchie Ovendale, *The Longman Companion to the Middle East since 1914*, Longman Companions to History (London; New York: Longman, 1992), p. 75.

يلاحظ أن صدّام شبِّهوه بهتلر كما فعلوا بتشبيه جمال عبد الناصر خلال أزمة السويس عام ١٩٥٦. لكن عراق صدام الذي يشكّل عنصراً تابعاً من الناحية التكنولوجية لا سبيل إلى مقارنته بألمانيا الصناعية في عهد هتلر. انظر روبرت سبرنبورغ (Robert Springborg) ونقده لفكرة هتلر: Robert Springborg, «Selling War in the Gulf,» in: St. John Kettle and Stephanie Dowrick, eds., *After the Gulf War, for Peace in the Middle East* (London; Sydney: Pluto Press, 1991), pp. 26-43.

كما إن سجله الدموي لا يضاهي ما ارتكبه هتلر عامداً في مجال الإبادة الجماعية.

(٩٥) لم تفت هذه النقطة نعوم تشومسكي: «تتصدر الولايات المتحدة قائمة منتهكي المبادئ التي تعلنها الآن بكل فخار: إن جورج بوش يحذِّر من ممالأة المعتدين ويضم إلى صدره تقرير منظمة العفو الدولية بشأن فظائع العراق (بعد ٢ آب/أغسطس) ولكنه لا يفعل ذلك بالنسبة إلى التقارير المتعلقة بكل من السلفادور وتركيا وإندونيسيا والمناطق التي تحتلها إسرائيل»، انظر: Noam Chomsky, «The US and the Gulf Crises,» in: Haim Bresheeth and Nira Yuval-Davis, eds., *The Gulf War and the New World Order* (London; New Jersey: Zed Books, 1991), p. 19.

وهكذا فإن «النصر» الذي أحرزه الغرب في الخليج يصبح بلا معنى بقدر ما يتعلق الأمر بحقوق الإنسان والتحوُّلات الديمقراطية. إن استجابة الغرب إزاء الدمقرطة العربية ما برحت أقل من متحمسة. وهناك عدد من النقاط الأساسية تفسِّر لماذا يعمد الغرب إلى وضع قضية الدمقرطة العربية في هامش اهتمامه. **أولاً**، لن يتهاون الغرب إزاء سقوط النُظم العربية الصديقة له ولا الإطاحة بها وخاصة تلك التي تعوم على بحيرات شاسعة من احتياطيات النفط. إن سقوط شاه واحد كان ثمنه باهظاً. والغرب طبقاً لمصالحه سوف يضمن بقاء النظم الصديقة والمطيعة حتى إذا كانت غير منتخبة وأتوقراطية. مثل هذه النظم التابعة تكاد تكون ممثِّلة على طول الخط للرأسمالية الدولية كما إنها تحكم بغير أي مشاركة من جانب معارضة ديمقراطية وهي متحررة تماماً من أي قيود مجتمعية ودستورية بحيث تؤدي مهامها بغير عوائق في الصفقات والتنازلات التي يفيد منها الغرب في ما يتصل بالتسهيلات العسكرية وأسعار النفط المنخفضة وتلك أمور مفيدة للغرب (دعم المجمعات العسكرية الصناعية الغربية وإعادة تدوير البترو دولارات)[٩٦].

إن الغرب لا يمثل أي منارة للديمقراطية في الشرق الأوسط. وهذا اللااكتراث إزاء الديمقراطية الذي ساندته أدوار رسالية تقوم بها الولايات المتحدة، إضافة إلى سمعتها الدولية، أفضى بالكثير من العرب إلى الاستنتاج بأن التزام الولايات المتحدة ليس إزاء الديمقراطية أو حقوق الإنسان ولكن التزامها هو إزاء إبقاء الأحوال كما هي عليه. كذلك، فالنظم العربية السلطوية الموالية للغرب تسمح للولايات المتحدة بأن تمارس مزيداً من الضغوط والوصاية بأكثر مما كان يمكن أن يتم عن طريق نظم ديمقراطية عربية[٩٧]. أما الأعضاء العرب ضمن التحالف الذي قادته الولايات

(٩٦) العربية السعودية مثل كلاسيكي: إن مرابطة قوات التحالف على أرضها تتناقض مع عدم تحمس المملكة لأمد طويل لإعطاء مثل هذه التنازلات. وفي منتصف الخمسينيات وأوائل الستينيات نشرت الولايات المتحدة القاذفات الاستراتيجية في الظهران لردع سيناريوهات العدوان من جانب السوفيات والمصريين. انظر: C. Madison, «Mastering the Game,» *National Journal* (3 November 1990), p. 251.

ولم تصادف أمريكا مشكلة في تأمين الأموال من جانب السعوديين من أجل «درع الصحراء» حيث يقال إن الملك فهد أبلغ زائره جيمس بيكر أن «حكومته سوف تسدد جميع التكاليف الشهرية التي تستحق للقوات الأمريكية في بلده». لمزيد من التفاصيل، انظر: W. Mossberg and P. Truell, «Arab Allies of the US Promise Billions to Help Cover Pentagon's Expenses,» *Wall Street Journal*, 10/9/1990, p. A5.

وهذا الموقف السعودي الطيِّع شجَّع النواب الأمريكيين على مزيد من الطلبات قدموها من خلال جورج بوش وهي تخفيض أسعار النفط (أيّاً كان ما يحدث بالنسبة إلى قوى السوق) انظر: «Senators' Call on Saudis to Reduce Oil Prices,» *East Asia/Pacific Wireless File* (US Information Service), no. 193 (4 October 1990), p. 19.

(٩٧) على سبيل المثال، أصابت الأردن معاناة شديدة عندما أُوقفت معونة الولايات المتحدة نتيجة موقف الأردن ضد نشر قوات تقودها أمريكا وتأييد الأردن لحل دبلوماسي للأزمة. وهذه المواقف تأثرت إلى حدٍ كبير =

المتحدة، فلم يكن لدى أي منهم نظام ديمقراطي، بل كانوا ينطلقون من واقع مصالحهم الخاصة(٩٨) **ثانياً**، إن تنفيذ حربٍ مدمِّرة من النواحي المالية والبيئية(٩٩) والبشرية(١٠٠) أدت إلى استعادة الحكم العائلي المطلق للأقلية في الكويت وهو ما يشكل تناقضاً صارخاً مع الموقف الحازم للغرب ضد المستبدين في مواقع أخرى، منها هايتي مثلاً. وثمة شعور بأن التاريخ يعيد نفسه في ما يتعلق بهذا التناقض أعربت عنه جين كيرك باتريك عندما ميَّزت بين الدكتاتور «الشرير» والدكتاتور «الطيِّب»(١٠١) ثم جاءت انتخابات ١٩٩٩ لتستبعد المرأة والبدون. وبالرغم من أن الأمير وعد وفداً نسائياً زاره في ذلك العام بأن يكون للمرأة حق التصويت في انتخابات عام ٢٠٠٣، لكن التصويت في عام ٢٠٠٠ على الاقتراح بإعطاء المرأة حقوقها هُزِم في مجلس الأمة بواقع ٣٢ صوتاً ضد ٣٠ صوتاً وبهذا تم التراجع عن وعد آخر منذ انعقاد المؤتمر الشعبي الكويتي في جدة بالعربية السعودية(١٠٢) أما انتهاكات حقوق الإنسان التي وقعت بعد استعادة استقلال الكويت، فقد مضت أو تكاد من دون أن يهتم بها أحد

= بواسطة مجلس نواب منتخب ديمقراطياً ورأيْ عام كان مناهضاً للحرب. ويلاحظ تيم نبلوك أن الدول العربية التي عارضت نشر قوات التحالف كانت تلك التي اتُّخذت فيها مبادرات ديمقراطية (الأردن واليمن والجزائر). انظر: Tim Niblock, «The Need for a New Western Arab Order,» *Middle East International* (12 October 1990), p. 17.

(٩٨) دينا حسيب وملك س. رشدي تُصوِّران هذه النقطة بالإشارة إلى الدوافع المالية لمصر (وهذا انطبق كذلك على سوريا). انظر: «Egypt's Speculations in the Gulf Crisis: The Government's Policies and the Opposition Movements,» in: Bresheeth and Yuval-Davis, eds., *The Gulf War and the New World Order*, pp. 70-79.

(٩٩) للاطلاع على تقرير مفصل بشأن الأضرار البيئية المرتبطة بحرب الخليج، وخاصة ما يتعلق باستخدام الأسلحة الكيميائية، انظر: Sue Mayer and Paul Johnston, *Chemical Weapons and their Effects on the Environment*, Greenpeace Environment (London: Greenpeace, 1991), and Andrew R. G. Price, *Possible Environmental Threats from the Current Gulf War* (New York: University of York Press, 1991).

(١٠٠) Ramsey Clark, *The Fire This Time: U.S. War Crimes in the Gulf* (New York: Thunder's Mouth Press, 1992), and *Needless Deaths in the Gulf War: Civilian Casualties during the Air Campaign and Violations of the Laws of War*, Middle East Watch Report (New York: Human Rights Watch, 1991).

(١٠١) نعوم تشومسكي يشير إلى تمييز مناسب ومماثل فيلاحظ «أصبح من الأمور الشائعة التمييز بين النُظم «السلطوية» و«الشمولية» . . . إن النظام يصبح شمولياً ومن ثم يُعَد جوهر الشر إذا ما قيّد «الحرية الاقتصادية» وهذا اصطلاح لا يشير إلى حرية العمال أو المجتمعات في السيطرة على الإنتاج ولكن إلى حرية القطاع الخاص . . . في أن يمارس ويدير أموره بغير قيد. وإذا لم تقيِّد الدولة حرية الاستثمار والاستغلال تصبح الدولة في أسوأ الأحوال «سلطوية». هذا التمييز لا يتصل إلا بسبب واهٍ باهتمام أي نظام برفاه السكان». انظر: Noam Chomsky, *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There* (New York: Pantheon Books, 1982), p. 6.

(١٠٢) انتشرت نكتة شائعة لتؤكد بطء الحكام في الاستجابة إزاء مطالب المرأة من أجل حقوقها السياسية وتقول إن أسرع قرار اتخذه الأمير هو فراره من الكويت عشية الاجتياح العراقي.

في أروقة السلطة بالعواصم الغربية. كذلك، فإن انتهاكات حقوق الإنسان على يد حلفاء الغرب الرئيسيين (مصر والأردن وتونس والمغرب) لم تلق سوى قليل من الانتقاد اللهم إلا من خلال المعالجة الروتينية التي تتم في التقارير القطرية السنوية الصادرة عن وزارة خارجية الولايات المتحدة(١٠٣).

ومن الأمثلة الكلاسيكية على اضطراب الغرب وعدم اهتمامه بشأن التحوُّل الديمقراطي في الوطن العربي استجابة الولايات المتحدة إزاء ما تم في كانون الثاني/ يناير عام ١٩٩٢ من إلغاء نتائج أول انتخابات برلمانية تعددية في الجزائر. إن الاستجابة المبدئية التي صدرت، وتلاها تصريحات يوم ١٣ كانون الثاني/ يناير على لسان الناطقة باسم البيت الأبيض مارغريت تتوايلر، جاءت مساندة بوضوح لهذا الانقلاب الذي وصفته بأنه «دستوري». وفي اليوم التالي، وفي سبيل التخفيف من الضرر والإحراج الذي نجم عن ذلك البيان السابق، أعلنت تتوايلر في جمع من ممثلي وسائل الإعلام المدهوشين أن الولايات المتحدة لن تعلِّق أكثر من ذلك على دستورية أو عدم دستورية استيلاء العسكر على السلطة في الجزائر(١٠٤). وطبقاً لمعلِّق غربي «فإن البلدان الغربية، بعدم انتقادها أو بموافقتها على الإجراء الذي اتخذه الجيش الجزائري، فهي إنما تستر بذلك موقفها الحقيقي وهو أن الديمقراطية أمر طيب ولكن إلى حدٍ من الحدود»(١٠٥) وكانت الفكرة هي أن الجزائريين «ذوي السيادة» لا يمكن أن يسمحوا لهم بانتخاب إسلامويين (ويفترض أنهم غير ديمقراطيين)، حيث كانوا في ما يبدو على وشك ان ينجحوا في اكتساب أغلبية، ومع ذلك فمن المقبول جيداً للمواطنين الغربيين أن يختاروا بالتصويت قادة (يُفتَرَض أنهم ديمقراطيون) إذا ما دعت الحاجة وكانوا مستعدين أن يذهبوا إلى الحرب وأن يقصفوا المدن باسم المصلحة القومية.

محمد العربي زيتوت، السكرتير الأول سابقاً في سفارة الجزائر في طرابلس الذي مُنِح حق اللجوء السياسي في المملكة المتحدة عام ١٩٩٧ يدّعي أن اللامبالاة الخارجية تشكِّل جزئياً أحد تفسيرات الأزمة الجزائرية الراهنة، بل إنه يلوم نيلسون

---

(١٠٣) لمزيد من التفاصيل عن انتهاكات حقوق الإنسان في هذه الأقطار، انظر: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي، [١٩٩٢-١٩٩٥]** (القاهرة: المنظمة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٥).

(١٠٤) *East Asia/Pacific Wireless File* (14 January 1992), pp. 14-15.

(١٠٥) Jim Hoagland, «Washington's Algerian Dilemma,» *Washington Post*, 6/2/1992, p. A27, and David Ignatius, «Islam in the West's Sights: The Wrong Crusade?,» *Washington Post*, 8/3/1992, pp. c1-c2.

للاطلاع على استجابة الولايات المتحدة في ما يتعلق باستعادة الديمقراطية في هايتي، انظر: «Restoring Democracy in Haiti: Persistence and Patience,» *Dispatch*, vol. 3, no. 8 (February 1992), pp. 132-133.

ماندیلا شخصياً في ما يصفه بأنه «عدم تعاطفه مع مأساة الشعب الجزائري» قائلاً: إن صفقات المشاريع الدفاعية المشتركة ومبيعات أدوات الإرهاب لنظام لا يلبي معايير الحد الأدنى للحكم المتمدين والسلوك السياسي نحو شعبه وخصومه أمر فيه نظر من الناحية الأخلاقية[١٠٦]. على أن زيتوت يوجِّه أقصى الملام إلى فرنسا وهي أحد معاقل الديمقراطية والقيم الجمهورية، مدّعياً أن النظام الجزائري كان سيسقط في عام ١٩٩٣ لولا ما قُدِّم إليه من دعم فرنسي بغير حدود. ويقول إن الحجم الدقيق للمعونات المالية الفرنسية المقدمة إلى الجزائر يزيد على الحجم المعلَن الذي يبلغ خمسة بلايين دولار وهو لا يغطي عمليات نقل الأسلحة بكلفتها الطائلة. وفيما يثني على معايير المملكة المتحدة في فرض هذه الشروط على مشتري الأسلحة المحتملين، فإنه ينتقد عدم اكتراث عدد من الحكومات الغربية إزاء انتهاكات حقوق الإنسان والحكم السلطوي في كل أنحاء الوطن العربي.

وفيما ترتبط الدول الأوروبية بصورة وثيقة مع عملية تبني الحكم السلطوي في الشرق الأوسط العربي، فإن الولايات المتحدة وليس غيرها هي التي تتحمل في غالب الأحيان أكبر نصيب من هذا الملام. ومن أسباب ذلك أن أمريكا حلَّت محل كبرى الدول الكولونيالية السابقة وهي المملكة المتحدة وفرنسا لتكون أكبر قوة ذات نفوذ في منطقة الشرق الأوسط في مرحلة ما بعد الحرب. وهناك أيضاً ما يتمثل في أن أمريكا بحكم القوة التي تملكها والنفوذ الذي تستحوذ عليه يؤمل ويُتوقَّع منها أن تمثل القيادة الأخلاقية بأكثر مما كان الفرنسيون والبريطانيون يمثلون، إذ ما زال تعاطيهم مع المنطقة مشوباً بصبغة الاستعمار. وربما بسبب هذه الحقيقة، فإن الأوروبيين، بالرغم من أخطائهم، يتم إعفاؤهم من مغبة هذه السلطوية أكثر من الأمريكيين بالنسبة إلى منطقة الشرق الأوسط العربي. وكلما فشل أي بلد في أن يرقى إلى مستوى هذا المعيار الأخلاقي، فإنه يغرق في حمأة هذه السلطوية بالمنطقة، لا بسبب ما يفعله ولكن بسبب ما كان يمكن أن يفعله ولكنه لم يقدم عليه. إن صعود أمريكا في فترة ما بعد الحرب طرح أمام العرب بين شعوب أخرى قوة أخلاقية جديدة يتطلعون إليها من أجل المساعدة والمؤازرة ضد الظلم والاستعمار. وبدرجة أو بأخرى، حتى في أزمة السويس، نجحت أمريكا في تجسيد صورة إيجابية نسبياً أمام العرب بوصفها قوة أخلاقية ومحايدة وجديرة بمكانة الدولة العظمى، وربما كان هذا

(١٠٦) هذه الصفقات تشير إلى عمليات نقل للأسلحة بمبلغ يتجاوز ١٦ مليون دولار كان قد أقرها بالفعل في أواخر عام ١٩٩٧ مجلس جنوب أفريقيا الوطني لاتفاقية مراقبة الأسلحة. ومحور عملية النقل هو مركبة البحث التي تدار عن بعد وطلبها الجيش الجزائري لكي يستخدمها في رصد مخابئ وتحركات المتمردين من الجماعة الإسلامية المسلحة.

الفكر الثابت إزاء ما ينبغي أن تفعله أمريكا أو ما كان يجب أن يكون عليه موقفها هو الذي لا يزال يلوِّن الآراء بشأن ما هو خطأ أو ما هو سلبي في دورها العالمي وفي قيادتها على مستوى الكرة الأرضية. وعلى نحو ما يقوله إدوارد سعيد. . «على مدار جيلين ظلت الولايات المتحدة تقف في الشرق الأوسط في معظم الأحيان إلى جانب الطغيان والظلم ولم ينل المؤازرة الرسمية من جانب أمريكا لا النضال من أجل الديمقراطية ولا حقوق المرأة ولا حقوق الأقليات»[١٠٧].

الوساوس العربية

المعادلة التي تفيد بأن مبادرات نشر الديمقراطية التي تتخذها أمريكا تساعد على إيجاد حكومات صديقة لها لا يكاد يقتنع بها أحد في الشرق الأوسط العربي في ضوء سجلها البائس باستمرار، فصورة الولايات المتحدة بين دوائر المعارضة تشير إلى أنها لا تكاد تلتزم باستخدام ثقلها السياسي أو الأدبي أو المادي من أجل حث حلفائها العرب على أن يباشروا عملية تحوُّل ديمقراطي حقيقي أو لمراعاة المزيد من حقوق الإنسان. وما يبدو بعيداً عن فكر صانعي السياسة الخارجية في الولايات المتحدة وأيضاً نظرائهم في الاتحاد الأوروبي هو أنه لو نجحت عملية نشر الديمقراطية، فإن أمريكا والاتحاد الأوروبي يكسبان حكومات صديقة للغرب. ومع ذلك، فالعكس هو الصحيح مع الأسف الشديد: إن تبنِّي الحكم السلطوي في الشرق الأوسط العربي يخلق أعداء تساورهم شكوك كثيرة وتنعدم ثقتهم في سياسات الغرب وفي وجوده في منطقة الشرق الأوسط وبشكل لن يسهل إزالته في نهاية المطاف. ومن ثم، فإن نظرة التشاؤم العربية السائدة بين صفوف العلمانيين والإسلامويين على نحو ما سيلي تلخيصه أمر لا يفتقر إلى دليل في ما يتعلق بما يعلنه الغرب بشأن الديمقراطية وحقوق الإنسان.

هذه النظرة التشاؤمية العربية تجاه دور الحكومات الغربية في الشرق الأوسط العربي تتسم بالافتقار إلى الحيدة وبالتناقض المباشر. وتلك القضايا قائمة على مستوى الانتقادات التي تصدر سواء عن الإسلامويين أو العلمانيين ضد الغرب بالرغم من اختلاف الطرفين من حيث المنطلقات السياسية والمواقف المتخذة إزاء الغرب بشكل عام. كما إن الآراء التي تعرب عنها جماعات المعارضة والناشطون في كل أنحاء المنطقة سواء بصورة خاصة أو عامة، إنما تعكس شعوراً من الإحباط والغضب إزاء سكوت الغرب عن انتهاكات حقوق الإنسان وما هو أسوأ من ذلك، إزاء استمرار

---

(١٠٧) Said, *Culture and Imperialism*, p. 363.

المساعدات المقدمة إلى النظم التي تكتفي برفع شعارات الديمقراطية ولا تمثِّل أحداً وليست مسؤولة أمام أحد. والضرر في هذا السياق شديد الفداحة وهو: استبعاد القوى الديمقراطية النزعة في المنطقة سواء بين صفوف الإسلامويين أو العلمانيين أو بين صفوف الذين تعلموا في الغرب أو الذين لم يتعلموا فيه. كما إن صورة أمريكا نفسها بوصفها مبشِّراً للديمقراطية لم تعد قائمة على أي أساس في ذلك الجزء من العالم، الأمر الذي يقتضي تزويد هذه الصورة بمضمون معقول. وهناك اثنان من زعماء المعارضة في مصر هما مصطفى مشهور المرشد العام للإخوان ورفعت السعيد رئيس حزب التجمع الوحدوي الاشتراكي التقدمي وهما يمثلان قوى معارضة متباعدة على طول الخط على مستوى الساحة السياسية في أكبر بلد عربي، ومع ذلك يوافقان على أن الغرب مسؤول عن سكوته المتواطئ إزاء نُظم الحكم السيئة في الشرق الأوسط العربي وهما على التوالي يشككان في حياد الغرب في هذا المضمار:

. . أشك في أن سكوت الأمريكيين والأوروبيين على مخالفات السلطة والفساد السياسي أمر يستند إلى أي حياد في السياسة الداخلية بالوطن العربي. ولسنا معتادين على حياد من هذا القبيل يتخذه الغرب على مدار فترة تاريخية طويلة تعاملنا فيها مع الغرب في المنطقة وحكوماتها وشعوبها، فالسكوت لا يساوي الحياد ومعظم الدول الغربية لها مصالح في منطقتنا وهذا لا يجعلها محايدة، بل هي تحتفظ ببعض الصداقات في الشرق الأوسط وهذا أيضاً لا يجعلها محايدة، وهم يعارضون علناً قوى بعينها يسمونها أصولية مما لا يجعلهم محايدين كذلك، ولو كانوا محايدين، لكانت الساحة السياسية في المنطقة العربية مختلفة تماماً عمّا هي عليه اليوم بوصفها ساحة تتحكم فيها نظم سلطوية من أسوأ ما يمكن[١٠٨].

رفعت السعيد يوافق على ذلك بصورة أو بأخرى

. . لا أريد أن أشير بإصبع الاتهام إلى أي حكومة غربية بالذات، ومع ذلك فسجل كثير من حكومات الغرب هو سجل التدخل في سياسات البلدان الأجنبية وقائمة الأمثلة في المنطقة وحدها قائمة طويلة كما هو الحال بالنسبة إلى تاريخ هذه التدخلات. ولو لم يكن قائماً مثل هذا التاريخ لاختار الإنسان أن يؤيد القول إن السكوت على انتهاكات حقوق الإنسان وعلى غياب الحكم الديمقراطي أمور تصدر عن سياسة خارجية واعية بمعنى أن الغرب يرغب في ألا يكون له دور في التأثير على السياسة المحلية ولكن للأسف، فالتدخل المباشر وغير المباشر قائم وهو يؤثر على

(١٠٨) مقابلة المؤلف مع مصطفى مشهور في القاهرة بتاريخ ١٨ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

شكل بعض الأنظمة التي لدينا في المنطقة وهذا التدخل كثيراً ما خدم النُظم من دون أن يفيد الحركات والأحزاب السياسية الديمقراطية في منطقتنا العربية[١٠٩].

هذه الأحكام المذكورة أعلاه بأن معظم الدول الغربية ليست محايدة لا تشكل حكماً معزولاً عن سواه، بل إنها تولِّد قدراً كبيراً من وساوس النظرة التشاؤمية إزاء أي مستقبل لدور إيجابي للغرب بشكل عام وللولايات المتحدة بشكل خاص في منطقة الشرق الأوسط العربي. ويفاقم من هذه النزعة، ولا سيما بالنسبة إلى الولايات المتحدة، التحالف الأمريكي ـ الإسرائيلي بوصفه عاملاً يتداوله الإسلامويون والعلمانيون على نحو بالغ الفعالية في انتقاداتهم الموجَّهة ضد أمريكا. إن الافتقار إلى الحيادية يربط بين الولايات المتحدة وبين حالات وصول السلام والديمقراطية إلى طريق مسدود، فالولايات المتحدة هي في وقت واحد من غلاة حلفاء إسرائيل بينما هي في مقدمة من يتبنى عملية السلام، وهذا يدمِّر الدور الذي تقوم به بوصفها وسيطاً أميناً في هذا السلام. وبالمثل، فإن علاقاتها الوثيقة مع عدد من الحكومات والنظم الحاكمة العربية غير النيابية التي لا تصدر عن موقع المساءلة، جاء على حساب نشر الديمقراطية بطريقة غير تدخلية أو غير قسرية، وفي كلتا الحالتين ما يصوِّر تعارض المصالح. وفي هذه المرحلة، فإن الحكمة المتواترة السائدة في دوائر صنع القرار بالغرب تتمثل في عدم وضع المصالح الاقتصادية أو التجارية ولا القوى الفاعلة ولا الدول نفسها التي تيسِّر استمرارية هذه المصالح في موقع يستشعر منه الخطر. وهذه النزعة البرغماتية لا يمكن أن تكون محل استغراب. بيد أن الذي يثير الاستغراب هو عدم الإصرار على اتباع الحد الأدنى من معايير السلوك الحضاري من جانب النُخَب الحاكمة في تلك النُظم التي يتم التعامل معها، وهذه نقطة مهمة أثارها ناشط علماني بارز آخر هو فاروق أبو عيسى رئيس اتحاد المحامين العرب وأصر عليها كما يلي:

. . . بعض الحكومات الغربية تتحمل الذنب بالتبعية، حيث تبدو وكأنها لا تعتمد أي معايير في مد يد الصداقة مع النُخَب التي يستند عداؤها للحكم الديمقراطي إلى أساس ديني وإلى غيرها من النُخَب التي تتصرف بأسلوب دكتاتوري بالرغم من أنها نُخَب علمانية. ولا ينبغي توجيه اللوم إلى حكومات الغرب على توخي مصالحها، فهو أمر تفعله كل البلدان، بل ينبغي لومها لأنها تفتقر إلى أي مبادئ أخلاقية تسترشد بها وهي تحاول أن تحقق مصالحها المشروعة، فهذه المصالح يمكن تحقيقها بطريقة لا تنطوي على إنكار حقوق الشعوب في تقرير المصير وفي الحكم

---

(١٠٩) مقابلة المؤلف مع رفعت السعيد في القاهرة بتاريخ ١٤ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

الديمقراطي: تلك حقوق ينبغي على الأقل أن تنال دعماً معنوياً[١١٠].

وفي ضوء هذا الرأي، يعترف فاروق أبو عيسى بأن من أكبر التحديات التي تواجه الغرب في الشرق الأوسط العربي كيفية المواءمة بين مبادئ حقوق الإنسان والحكم الديمقراطي وبين النزعة البرغماتية، ذلك لأن استمرار الحالة الراهنة كما هي عليه لا يعني فقط التعارض بين المبادئ والمصالح ولكنه يعني من ناحية، توتراً بين حكومات الغرب وشرائح مهمة من المجتمعات المدنية العربية، ومن ناحية أخرى، بين تلك الشرائح وبين حكوماتها نفسها. وهذه أوضاع تنطوي على مغارم فادحة بالنسبة إلى جميع الأطراف المعنية، ومن ثم، فإن الحوار في الداخل وفي الخارج أمر يتصدر أجندة قوى المعارضة في المنطقة وهو سبب يفسّر لماذا يوجد قادة إسلامويون مثلاً ومنهم عبد المجيد ذنيبات المرشد العام الحالي للإخوان المسلمين في الأردن، وعبد اللطيف عربيات رئيس البرلمان الأردني السابق والزعيم الحالي لجماعة الأمل، ومصطفى مشهور يصرون على ذلك. وثلاثتهم يشاركون الرأي بأن العلاقات الطيبة مع أوروبا وأمريكا أمر ضروري، كما يرون أن الحوار يبدد التوجس المتبادل ويساعد على خلق جسور مع الأقطار القوية التي يرغبون في مزيد من التفاهم المتبادل معها، كما يساعد على العمل نحو تخفيف الخلافات والتعامل معها بصورة ودية. وعلى سبيل المثال يعالِج ذنيبات مسألة انعدام الثقة، فيلاحظ ما يلي:

. . . نحن كمسلمين لا نخجل من الجلوس مع «الآخر» وإدارة حوار معه. وهذه سُنَة عن النبي نرغب في أن نحييها، فالحوار بُحسْن نية مع الأوروبيين أو مع الولايات المتحدة سوف يبيِّن أننا لا نضمر شراً لأحد وأن الإسلامويين ليسوا إرهابيين أو أعداء للحكم العادل والصالح، بل سيكون مفيداً للطرفين تبديد الأوهام والقضاء على سوء التفاهم الواضح. وربما لا نفهم نحن نوايا الحكومات الغربية والمنظمات غير الحكومية كما ينبغي ولكننا نريد أن نتعلم المزيد بشأن رؤيتهم لطائفة متنوعة من القضايا وأن يتعلموا من جانبهم ما يجمعنا معهم أو ما يفرّقنا عنهم[١١١].

لكن الحوار ليس مجرد محاضرات تعليمية على نحو ما يقول عبد اللطيف عربيات، بل هو يراه مفتاحاً يفضي إلى إعادة صياغة العلاقات بين الإسلامويين والغرب وكذلك بين الإسلامويين وحكوماتهم في أوطانهم. وإذا ما انهار الحوار أو إذا ما غاب تماماً في النوعية الثانية من العلاقات، يظل التوجُّس يميِّز النوعية الأولى من هذه العلاقات مع الحكومات الغربية إما بقطع قنوات الاتصال مع الإسلامويين خوفاً

---

(١١٠) مقابلة المؤلف مع فاروق أبو عيسى في القاهرة بتاريخ ١٧ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

(١١١) مقابلة المؤلف مع عبد المجيد ذنيبات في عمّان بتاريخ ٧ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

من إزعاج النُظم الصديقة أو خشية النيل من مكانة هذه النظم والعكس صحيح، فعدد من جماعات الإسلامويين، في اليمن والأردن مثلاً، يربطها حوار متواصل مع حكومات غربية وكذلك مع منظمات غير حكومية من الغرب. على أن الضرب على يد الإخوان في مصر حرم الإسلامويين المصريين من قنوات مهمة للاتصال مع الغرب بينما نُظراؤهم في شمال أفريقا ناشطون في أوروبا واستطاعوا أن يوسعوا علاقاتهم مع البرلمانيين ونشطاء حقوق الإنسان والأكاديميين والمنظمات غير الحكومية في الغرب. ويصدق هذا على تنظيم النهضة الذي يقوده راشد الغنوشي وكذلك على الجبهة الإسلامية. ومن خلال هذه الاتصالات تحدث تبادلات حول مجموعة كاملة من التحديدات وتطرح الآراء المتبادلة ثقافياً بشأن القضايا الأخلاقية والمعنوية (الديمقراطية وحقوق الإنسان) وينتج من ذلك أيضاً مجموعة من أوجه التضامن المشترك عبر الحدود بشأن هذه القضايا. ويعترف عربيات بالدور الحيوي لأوجه التآزر هذه في عالم اليوم وهو ما لا يحدث بالنسبة إليه إلا من خلال الاتصال والحوار:

لو لم يحرص النبي (ﷺ) على سُبل الاتصال والحوار مع [الآخر] لما نَعِم الإسلام باتساعه الحالي عبر الكرة الأرضية، حيث يوحِّد شعوباً كثيرة على اختلاف ألوانها وأوطانها ولغاتها وجغرافياتها. ولا مهرب من الحوار والاتصال مع الغربيين والصينيين والروس وغيرهم، فجميعهم إخواننا في الإنسانية وكلٌّ منا يحتاج إلى الآخر. وعن طريق الحوار نستطيع أن نمضي معاً، فنكون قادرين على حفظ الأمل الذي يتيح لنا أن نولِّد الاحترام إزاء اختلافاتنا وأن نحقق الخير لجميع البشر وأن نمنع عنهم الشر. ونحن نرى أن الحكم التشاوري والديمقراطي نموذج للخير فيما يشكل الطغيان مثلاً للشر[(١١٢)].

وهو شأنه شأن ذنيبات يضفي أهمية ومعنى دينياً على الحوار. وهذا موضوع متواتر في الخطاب الإسلاموي، فالغنوشي والترابي يجادلان بقوة قائلين إن المسلمين عليهم إجراء الحوار داخل وخارج المجتمع الإسلامي بمعنى أن يكون مع إخوانهم في الدين، إضافة إلى غير المسلمين[(١١٣)]. وفي واقع الأمر، فالترابي يقول إن الحوار العالمي واجبٌ فرضه الله على المسلمين. وبالنسبة إليه، فهذا الحوار وحده يستطيع أن يضمن الشراكة العالمية في ما يتعلق بالواجبات والحقوق على السواء. وهو يرفض بالذات فكرة صراع الحضارات، حيث يلاحظ أن الإسلام على مدى تاريخه كان في

(١١٢) مقابلة المؤلف مع عبد اللطيف عربيات في عمّان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

(١١٣) مقابلتان للمؤلف مع راشد الغنوشي في لندن بتاريخ ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨، ومع حسن الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٤ أيار/ مايو ١٩٩٤.

حال حوار دائم بين الحضارات(١١٤). أما الحوار بالنسبة إلى عربيات، فيتخذ معنى آخر، حيث يساعد على فهم الاختلاف ومعالجته وإزالته، وهو يرى أن الاستقطاب في جميع أشكاله يفضي إلى عدم فهم الخلاف ومن ثم تصعب معالجته وإزالته وذلك أمر لا يعفى من مغبته لا الإسلامويون ولا العلمانيون، كما إنه السبب الذي يجعله داعية متحمساً للحوار في الوطن العربي بين الإسلامويين وقوى المعارضة الأخرى مع حكوماتهم، إضافة إلى أنه يشدِّد على الحوار بين قوى الإسلام والغرب ويرى أنه من الأهمية بمكان من أجل بناء الثقة ومن أجل مستقبل الحكم الصالح في الشرق الأوسط العربي، ويستطرد قائلاً:

. . . من المآسي بالنسبة إلى الحكم الديمقراطي والشوروي في الوطن العربي أن بعض حكومات الغرب تتسرع أحياناً، فتتبنى مواقف النظم نحو الإسلامويين وكأنها مواقفها هي(١١٥). وعلى ذلك فأيّاً ما كانت التدابير التي تتخذها تلك النظم ضد الإسلامويين بما في ذلك النفي والاعتقال والتعذيب والقتل والمضايقة والاستبعاد، فكل ذلك يمضي من دون أن يلاحظه أحد. . . وعندما يرى الطغيان أن أفعاله مضت من دون أن يشجبها أحد، وأن الطغاة لم تَثُر بوجههم أي معارضة من العالم الخارجي، فحينئذ تقوم المجتمعات العامة والمدنية في كل مكان من الوطن العربي برسم [خطوط فاصلة] بين الذين يهتمون والذين لا يلقون بالاً، ثم تصدر أحكامها على الذين لا يلقون بالاً في ظل مقولة لا للديمقراطية ولا لحقوق الإنسان ولا للقضايا التي في حكمها ومنها مثلاً عجز المجتمع الدولي عن إيجاد حل عادل للقضية الفلسطينية أو قصور المجتمع عن أي فعل يؤدي إلى تخفيض عدد الأطفال الأبرياء الذين يموتون من جرَّاء سوء التغذية في العراق بسبب العقوبات التي كانت مفروضة عليه. والحق أن القضايا التي تثيرها مختلف الجماهير العربية بشأن طبيعة العلاقات التي تربط بين الحكومات الغربية والحكومات العربية ونوعية الأحكام والصلات القائمة لا ينبغي التهوين من شأنها، وكلما طالت الأحكام غير المؤاتية والعلاقات السلبية وأصبحت راسخة زادت الصعوبة بالنسبة إلى الغرب عندما يحاول إصلاح الضرر واستعادة الثقة.

وبالرغم مما قد يبدو على السطح من أنه لا توجد قوى مؤهلة تستطيع إنهاء الحالة السياسية الراهنة في الشرق الأوسط العربي، فإن قوى التغيير أو القوى المرشحة للتغيير لا ينبغي التهوين من شأنها، فسقوط الشاه في إيران عام ١٩٧٩، وتفكك

---

(١١٤) مقابلة المؤلف مع حسن الترابي في الخرطوم بتاريخ ١٤ أيار/ مايو ١٩٩٤.

(١١٥) مقابلة المؤلف مع عبد اللطيف عربيات في عمّان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٨.

الاتحاد السوفياتي السابق بعد هذه الفترة بعشر سنوات، فاجأ ممارسي السياسة والأكاديميين في العلوم السياسية على السواء. ولا بد من إيلاء المزيد من الاهتمام بالدروس المهمة المستفادة من كلا الحدثين. وهناك عدد من الأقطار العربية مرشّحة أكثر من غيرها للتغيُّر في القرن الواحد والعشرين. وعندما يحدث تغيير ديمقراطي، فإن نوعية الموقف الإيجابي نحو الحكومات الغربية سوف تتوقف على ما إذا كانت هذه الحكومات ستواصل دفع القيم والمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان إلى الأمام. إن الانشغال بشأن الديمقراطية وحقوق الإنسان لا ينبغي معادلته مع الإملاء أو التدخل القسري المفروض. كما إن أسلوب النفعية في تحقيق المصالح التجارية في الشرق الأوسط العربي، لا ينبغي أن يعني إهمال مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومن المشكوك فيه الآن على الأقل ما إذا كان صانعو السياسة الخارجية في الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي جادين بما فيه الكفاية بشأن استثمار ثقلهم الاقتصادي والسياسي دعماً للمبادئ العليا للديمقراطية وحقوق الإنسان في مختلف أقطار منطقة الشرق الأوسط العربي، فليس هناك رابح واضح في ما يتعلق بآليات البرغماتية والمبادئ، ومع ذلك، فمازال الأمر ينطوي على موقف اللاإكتراث على نحو ما يُفهم من السطور التالية المستقاة من وثيقة لوزارة خارجية الولايات المتحدة:

لا بد أن تكون استراتيجيتنا برغماتية، فمصالحنا في الديمقراطية والأسواق لا تقف وحدها، بل إن هناك مصالح أمريكية أخرى تتطلب في بعض الأحيان أن نصادق، بل وأحياناً نحمي، دولاً غير ديمقراطية لأسباب مفيدة للطرفين[١١٦].

إن خطة ليك للعالم ودور الولايات المتحدة على النحو الوارد في ورقته «من الاحتواء إلى التوسيع» يشوبها قدر مبالَغ فيه من التفكير والتخطيط المحصور ضمن الأُطر الاستراتيجية. والتفكير الذي ينطلق منه فهم مارتن إنديك للسياسة الخارجية في الشرق الأوسط يعاني من نفس التفكير المنغلق استراتيجياً[١١٧]. إن إنديك، وهو الذي أنشأ فكرة الاحتواء المزدوج، يعرِّف الأخطار ويحدد التحديات التي تواجه منطقة الشرق الأوسط. وبالرغم من أنه يُقصد بالأخطار عملية التعامل مع شرق أوسط ما بعد الحرب الباردة، إلا أنها ما زالت متجذرة في عقلية الحرب الباردة، فهو يصف الاحتواء المزدوج لكل من إيران والعراق وتلك وصفة تفضي إلى المزيد من عسكرة المنطقة وإلى التنبه الشديد لرصد التطرف الديني وذلك سبب يبرر الدعم غير

---

(١١٦) Lake, «From Containment to Enlargement,» p. 5.

(١١٧) Martin Indyk, «The Clinton Administration's Approach to the Middle East,» Keynote Address, Washington Institute on Near East Policy, 5 August 1993.

المقيَّد لحلفاء الولايات المتحدة الذين يواجههم تهديد من هذا القبيل. كما إن الاحتواء الموجَّه ضد إيران فشل في كل مجالاته ولم يفلح على الإطلاق في إنهاء التطرف الديني. واللاديمقراطية والسلوك الوحشي ضد المتطرفين الدينيين، فضلاً عن سكوت الغرب عمّا يجري بحقهم، كل هذا لا يمكن أن يفضي في أغلب الأحيان إلى علاج نزعة التطرف. وعلى الجانب الإيجابي، فإن تحديات السياسة الخارجية الأمريكية عند إنديك في ظل ولاية كلينتون هي نشر السلام وما يسميه «رؤية لشرق أوسط أكثر ديمقراطية وازدهاراً»[١١٨]، والسلبية هنا تتمثل في أنه لا يدعو إلى السلام من أجل السلام أو بحكم مشروعية القضية الفلسطينية، ولكن باعتبار ذلك سبيلاً لتنفيذ الاحتواء ضد العراق وإيران والإبقاء عليه ومواصلته[١١٩]. إن مفهومه عن السلام، أيّاً كانت أصالته، يرتبط وثيقاً بمخططه من أجل الاحتواء، ومع ذلك، فإن لديه المزيد مما يقوله عن السلام بأكثر مما يقول عن الديمقراطية في الشرق الأوسط، كما إن رؤيته لمزيد من الديمقراطية رؤية غامضة ومبتسرة وهي تقف على نقيض واضح للغاية مع التفاصيل التي يوردها بشأن أجندته العسكرية وتحالفاته الاستراتيجية من أجل احتواء إيران والعراق، فضلاً عن وقف خطر التطرف الديني من جانب الدول (السودان وإيران مثلاً) أو من خلال المنظمات (حماس وحزب الله مثلاً)[١٢٠].

ثالثاً: تصدير الديمقراطية: البُعد الإسلاموي

تتميَّز علاقة الشرق الأوسط العربي مع الغرب بالانبهار والإحباط على السواء. إن اكتشاف الغرب من جانب الشرق الأوسط العربي في الماضي عبر البعثات والاستعمار والآن من خلال حلقات تواصل متعددة الأبعاد لم يكن للجانب العربي فيها سوى ميزة نسبية، ما زال يشكِّل مصدراً للإحباط والانبهار إزاء تفوق أوروبا عسكرياً وتقنياً مما كان دافعاً رئيسياً لمحاكاة الغرب وتقدمه. وقد كانت مصر محمد علي رائدة في هذا المجال بعد أن أرسلت نحو ١٠٠ من الطلاب إلى فرنسا بين عامي ١٨٢٦ و١٨٣٥ لكي يطلعوا على أسرار «المعجزة» الأوروبية، ثم كانت تستقبل أهل التقانة من الفنيين للمساعدة على تقدمها على طريق التحديث. وفي ظل أحمد بك، فإن تونس قد اتبعت النهج نفسه. ولم يكن الانبهار مقتصراً على نواحي الآلات والتكنولوجيا بل امتد إلى آليات الحكم والمجتمع، حيث اختلطت المشاعر والاستجابات من جانب الحداثيين المسلمين إزاء نزعات الليبرالية والإنسانية (الهيومانيزم) وإن كان الكثيرون قد

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٤.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٦.

وجدوا أن عدداً من مُثلهم العليا متطابقة مع الهدف العام للإسلام.

إن جدل الانبهار والإحباط إزاء الغرب ما زال مستمراً بغير هوادة بين صفوف الإسلامويين، فهم يرون الغرب في إطار من التناقض: فمن ناحية الغرب متقدِّم بعد أن بلغ شأواً عالياً في التكنولوجيا والنمو الاقتصادي والمؤسسات السياسية، ولكن من ناحية أخرى، الغرب غير متقدم من حيث الطريقة التي ينتفع فيها من تقدمه التقني، فإذا به يستخدمه من أجل الإخضاع والهيمنة ونشر قيمه وتحقيق تطوره الاقتصادي على حساب الشعوب والثقافات الأخرى. وثمة خاصية عمومية يتسم بها الخطاب الإسلاموي بشأن الغرب وهي تمييزه بين الحضارة الغربية والثقافة الغربية، حيث الأولى موضع للاحترام ولكن الثانية موضع للاستهانة أو الزراية، فالحضارة الغربية محترمة لأنها وضعت الإنسان على سطح القمر ثم بفضل مؤسساتها العليا وتنظيمها الأسمى وتقدمها التكنولوجي والعلمي، بل وتقدمها حتى في حرفة الحرب. أما الثقافة الغربية، فهي موضع للرفض لأنها تغذي نزعات الكفر والتسيب الجنسي وتعمل على تقنين المثلية الجنسية وهي تبدي ارتياحاً إزاء الجشع ووضع مصالح الفرد قبل مصالح الجماعة(١٢١).

وبالرغم من أن الإسلامويين المعاصرين مغرمون بالجانب «التقدّمي» من أوروبا إلا أنهم عارضوا تاريخياً جميع أشكال الهندسة السياسية الغربية في الشرق الأوسط العربي بصرف النظر عن شعاراتها (الاشتراكية والديمقراطية والإنمائية)، فضلاً عن استراتيجياتها ودوافعها. أما الإحباط الرئيسي الذي يساور الإسلامويين بشأن الديمقراطية فهو «عدم تقدمية» كثير من الحكومات الغربية، بمعنى أنها تختار الديمقراطية لنفسها وشعوبها بينما تعمل بنشاط على دعم الحكم غير الديمقراطي في مواقع أخرى ولا سيما في الشرق الأوسط العربي. والاتفاق كامل بين القادة الأربعة الذين تمت مقابلتهم بخصوص أن الهندسة السياسية الأمريكية أو الأوروبية تهدف إلى فرض الديمقراطية على الوطن العربي. وثمة أسباب أربعة ساقوها لتفسير معارضتهم لمثل هذه الهندسة السياسية:

أولاً، بالرغم من أنهم جميعاً يؤيدون محاكاة بعض المنجزات الديمقراطية المنفَّذة في أوروبا وأمريكا الشمالية، إلا أن تحفظهم الأساسي على تصدير الغرب

---

(١٢١) هذا التحليل يتسق مع الآراء المعرب عنها على لسان القادة الأربعة في مقابلات المؤلف التي أجريت في عمّان مع كلٍ من اسحق أحمد الفرحان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢ ومحمد عبد الرحمن خليفة بتاريخ ١ حزيران/ يونيو ١٩٩٤. وراشد الغنوشي في لندن بتاريخ ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٣، ومأمون الهضيبي في القاهرة بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

للديمقراطية يتمثل في نشر ما ينظرون إليه على أنه «القيم الغربية» التي تصاحبها.

ثانياً، هم يعربون عن رفض قاطع لأي تصدير فعَّال للديمقراطية إلى الشرق الأوسط العربي، حيث يرون ذلك تدخلاً في الشؤون الداخلية كما إن تجربة الغرب عبر الاستعمار تركت آثارها السلبية في نفوس الإسلامويين. وعليه، يحذّر خليفة من أي سكوت على مستعمري الأمس قائلاً: «كيف لنا أن نثق في غزاة الاحتلال عندما كانوا في الماضي الذي ليس بالبعيد قد عملوا على تجزئة أرضنا وطرد إخوتنا في فلسطين من ديارهم، وفي الآونة الأخيرة دمَّروا العراق ولسوف يواصلون المجيء تحت شعارات شتى منها التقدُّم الذي قلَّما أفضى إلى خير المسلمين»[١٢٢].

ثالثاً، فهم يصرُّون على أن الحكم الصالح ينبغي أن يمد جذوره ويصبح مستداماً وناجحاً ولكن عليه أولاً أن يكون مستنبتاً في الداخل ثم يكون مراعياً كذلك للظروف والثقافات المحلية، فيسند للإسلام دوراً خاصاً في إقامة وتثقيف مثل هذا النظام من نُظم الحكم.

و**أخيراً**، إن أفضل طريقة تستطيع بها البلدان الغربية أن تؤسس فيها حكماً صالحاً في منطقة الشرق الأوسط لا يتحقق من خلال الدعم النشط للنظم السلطوية، فالإسلاميون يلومون الدعم الدبلوماسي المقدَّم إلى عددٍ قليلٍ من النظم العربية التي لا تستحق الاحترام، بل وتفتقر إلى الشرعية على الصعيد الدولي. وهم يوجِّهون الملام على ما يقدَّم أيضاً من دعم مادي ومالي بهدف إطالة أمد الحكم الفاسد على الصعيد الداخلي. وبشكل عام يرفض الإسلامويون فعالية الدعم الذي يقدَّم من الديمقراطية الغربية لأنه ليس محايداً أخلاقياً، فضلاً عن أنه يفضي بصورة فعَّالة إلى الإبقاء على النظم غير الديمقراطية مما يتعارض مع الأسس الأخلاقية للديمقراطية ذاتها وعلى نحو ما يقوله الفرحان «فإن تخلي الديمقراطيين عن الديمقراطية» جاء تناقضاً واضحاً أمام جميع مراقبي المشهد الجزائري، فعلى سبيل المثال كيف يمكن لفرنسا أن تدّعي أن تأييدها للطغمة الحاكمة وموقفها المعادي لحكم الشعب في الانتخابات الملغاة بالجزائر أمر يخدم حقوق الإنسان أو يتفق مع المُثل العليا لثورتها[١٢٣]؟

وبصورة أكثر تحديداً يعارض الإسلامويون قيام الغربيين مباشرة بصياغة ديمقراطية في الوطن العربي وذلك لسبب رئيسي واحد هو: الخصوصية الثقافية الحضارية. وفي واقع الأمر، فجميع القادة الأربعة يعبِّرون عن فكرة مماثلة فحواها

(١٢٢) مقابلة المؤلف مع محمد عبد الرحمن خليفة في عمّان بتاريخ ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

(١٢٣) مقابلة المؤلف مع إسحق أحمد الفرحان في عمّان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢.

أنهم كمسلمين مُلزمون بالإفادة من جميع القيم الإيجابية والمعارف النافعة التي توجد في أي مكان أيّاً كان أهميتها. وهذا الالتزام دالة على مساعي المسلمين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا للأمة الإسلامية فحسب، ولكن للبشرية بأسرها. والقادة الذين تمت مقابلتهم يدركون أن هناك قدراً من المصلحة في الديمقراطية التي ينبغي تبنيها باعتبارها مفضية إلى الخير والأمر بالمعروف. وبالرغم من الخلفيات المختلفة التي يصدرون عنها ما بين الفرحان وخليفة (من الأردن) والغنوشي (تونس) إلى الهضيبي (مصر) فجميعهم يشتركون في الاعتقاد بأن المسلمين يمكن أن يفيدوا من تجارب ومنجزات الديمقراطيات العريقة والراسخة، وأن عدداً من القيم الديمقراطية يتفق مع الأمر بالمعروف، ومن ثم، فإن ما يدعى بعدم توافق الإسلام مع الديمقراطية هو محض وهْم وادّعاء.

ولكن ثمة تحوطات قليلة ينبغي طرحها، فعندما يوافق هؤلاء الإسلامويون على عدد من القيم والمبادئ الديمقراطية باعتبارها متفقة مع الخير، فإنهم بهذا مقتنعون بأن مجرد محاكاة الديمقراطية الغربية، بما في ذلك الانتخابات والبرلمانات والأحزاب، لن يؤدي إلى جعل الشرق الأوسط العربي ديمقراطياً في واقع الأمر، إذ يلاحظ الغنوشي أن المحاكاة السطحية للإجراءات الديمقراطية واصطناع واجهات ديمقراطية بواسطة الرئيس بن علي لم يحوِّل تونس إلى ديمقراطية[١٢٤]. وبنفس المقياس يلاحظ الهضيبي ما يلي:

إن حجم الانتخابات وعدد الأحزاب ومهزلة الديمقراطية لم يخدع وعي المصريين، فالمهم هو روح الديمقراطية وهي غائبة بصورة فعَّالة. أما حجم المخالفات في الانتخابات وحجم عمليات الاعتقال التعسفية للذين عارضوا الظلم والفساد وعدد الذين تنتهك حقوقهم كل يوم في مصر، فأمر لا يعكس روح الديمقراطية، حيث الديمقراطية شكل وروح بنفس القدر ومن ثم، فالشكل بغير الروح ما هو إلا تزييف للديمقراطية[١٢٥]. ومع ذلك، فالأربعة يشتركون جميعاً في حقيقة أن روح الديمقراطية، على النحو الذي يتبدى في مظاهر شتى من بينها التسامح والنزاهة، لا تعمل في فراغ، فروح الديمقراطية الغربية، على نحو ما يوضح الغنوشي، هي ناتج فرعي من تواريخ الثقافة والحضارة والتجارب والأحداث التي تتراوح من صعود الرأسمالية والثورة الصناعية إلى الإصلاح الديني والثورتين الفرنسية والأمريكية. ونوعية الديمقراطية، التي تولَّدت من هذه التطورات، كما يضيف، ولَّدت بدورها

(١٢٤) مقابلة المؤلف مع راشد الغنوشي في لندن بتاريخ ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٣.

(١٢٥) مقابلة المؤلف مع مأمون الهضيبي في القاهرة بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

قيماً وما زالت تختص تحديداً بالتراث الثقافي ـ الحضاري الغربي. وهناك قيمتان بالذات في هذا الصدد وهما العلمانية والفردية وليس لهما نظائر في التراث الثقافي ـ الحضاري للمسلمين[١٢٦]. وبالنسبة إلى الفرحان، فإن التحديات التي تواجه المسلمين اليوم تتمثل في تجاوز عملية المحاكاة السطحية لإجراءات الديمقراطية الغربية مثل الانتخاب والأحزاب وإلى خلق نموذج ديمقراطي يتحلى بروح إسلامية بما في ذلك الشورى والتراحم والتعاون والمساواة والعدالة والمسؤولية المشتركة بين جماعة المسلمين بحيث تنطلق منها المُثل والمعايير والسلوكيات السياسية[١٢٧]. وبدلاً من ذلك، وفي ما يتعلق بالإسلامويين، فإن الديمقراطية الغربية تتسم بخصائص تاريخية واقتصادية وثقافية ـ حضارية تجعل أي توقُّع أو طموح بالنسبة إلى تصديرها «بالجملة» أمراً غير واقعي. وهذا الأمر يزداد تعمقاً من واقع حقيقة أن الوطن العربي ـ ـ الإسلامي يتسم من ناحيته بخصوصية معيَّنة. وعليه، يلاحظ خليفة الأولوية التي يجب إعطاؤها للخصوصيات المحلية:

. . . إننا نعارض شعار الديمقراطية لأنه يعكس تواريخ وخصوصيات الغرب، ونؤمن بنظام الشورى. ومع ذلك، فإذا ما وُفِّق المسلمون إلى ممارسة صحيحة، فإن هذا النظام الإلهي يمكن أن يؤدي كثيراً من مهام الديمقراطية، بل ويحقق ما يتجاوزها من ناحية العدل الاجتماعي وحقوق الرعية[١٢٨].

وبالنسبة إلى الفرحان والغنوشي والهضيبي، فإن نزعتي الفردية والعلمانية تمثِّلان عقبات كأداء تحول دون نجاح أي مساع خارجية لتشكيل ديمقراطية غربية في الوطن العربي بما تتسم به تلك الديمقراطية الغربية من خصائص ثقافية ـ حضارية. ويلاحظ الفرحان أنه يرى كمسلم كثيراً من الحسنات في الديمقراطية الغربية ويود أن يراها وقد نُسِج على منوالها من جانب الحكومات العربية، فسيادة القانون وحرية ونزاهة الانتخابات وعدم الاستمرار بشكل لا نهاية له في شغل المنصب العام، وفصل السلطات وإتاحة فرص المراقبة المتبادلة والتوازنات، وتنظيم النقابات العمالية وحرية الصحافة وممارسة السياسة بعيداً عن العسكرة، كلها أمثلة تشهد بفضائل الديمقراطية الغربية، وهو يحرص على تعدادها. ومع ذلك، فالذي ينال من هذه الديمقراطية الغربية يتمثل في جموح نزعة الفردية بما يجعل المصالح الضيقة تعلو على المصالح العامة ويتيح السلطة للأفراد الأغنياء غير المنتخبين أو للشركات والجماعات غير

(١٢٦) مقابلة المؤلف مع راشد الغنوشي في لندن بتاريخ ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٣.

(١٢٧) مقابلة المؤلف مع إسحق أحمد الفرحان في عمّان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢.

(١٢٨) مقابلة المؤلف مع محمد عبد الرحمن خليفة في عمّان بتاريخ ١٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

المنتخبة للحصول على تنازلات من جانب شاغلي المنصب العام المنتخبين ومن في حكمهم من النواب. وعلى أساس هذا الأمر وحده، فهو يعلن أنه لن يكون هناك حكم ديمقراطي لا في الأردن ولا في الوطن العربي حتى عندما ينضج أسلوب الحكم بحيث يقارب الديمقراطية الفرنسية أو الديمقراطية الإيطالية ملاحظاً أنه «بالرغم من أن الفرد لا بد وأن يشارك في المسؤوليات، فضلاً عن أن يكون له موقع بين صفوف الجماعة الإسلامية، فإن نظام الإسلام يولي المثل الأعلى للأمة على نحو ما تعلمناه من نموذج النبي»[(١٢٩)].

الهضيبي بنفس القدر لا ترضيه نزعة الفردية وإن كانت نزعة العلمانية الغربية بالذات هي التي يجدها تنطوي على إشكالية ولا تناسب المجتمعات العربية والإسلامية. وهو في معرض دفاعه عن حق العرب في تقرير المصير سياسياً طبقاً لتراثهم الثقافي والحضاري، فإنما يشجب نزعة تعميم العلمانية كشرط مسبق لتحقيق الديمقراطية أو كما يعبِّر بكلمات يقول فيها «الذين يحاضروننا بأن العلمانية شرط أساسي للوصول إلى حكم ديمقراطي عددهم كبير في مصر وهم متواجدون في صفوف الحكم والجامعات وفي الصحف وفي الإذاعة والتليفزيون وإذا ما كانت العلمانية مفتاح الديمقراطية، فالسؤال هو لماذا يتسم معظم دعاتها في مصر والوطن العربي بعدم الديمقراطية[(١٣٠)]؟ ويسجِّل الهضيبي حقيقة أن الإسلام في حال من التوسُّع وليس الانكماش، سواء من ناحية أداء المزيد من الواجبات الدينية من جانب المسلمين الأفراد أو بوصفه قوة للتنظيم وللتعبئة تحتل مكانة خاصة في الشؤون العامة حتى من دون أن يحصل على تراخيص أو شرعية من جانب النظم التي ما برحت تهدده في الشرق الأوسط العربي. وبوصف الإسلام قوة دائمة لا بد وأن يكون جزءاً من أي خطة لتحقيق الشرعية والنيابية والمساءلة والدستورية والعدالة وحقوق الإنسان وتكافؤ الفرصة في هذه المنطقة. وبالنسبة إلى الهضيبي، وهو إسلاموي، فذلك أمر لا يتناقض مع أهداف من هذا القبيل، بل إن التناقض سيكون إذا ما سعى العرب إلى «أن يكونوا مسلمين ولكن ضد الشورى أو ضد الديمقراطية أو يعتمدون ديمقراطية بغير الإسلام ومبادئه». وكون الإنسان مسلماً ومؤمنا بالشورى والديمقراطية، فالأمور متآزرة ومتكافلة باعتبار أن خط الأساس بالنسبة إلى الهضيبي هو:

. . . العلمانية مفهوم متجذِّر في تاريخ معينً هو تاريخ أوروبا والمسيحية وتاريخ الدولة والكنيسة. ومثل هذا التاريخ لا يتوازى مع نظير له في التاريخ

---

(١٢٩) مقابلة المؤلف مع إسحق أحمد الفرحان في عمّان بتاريخ ٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢.

(١٣٠) مقابلة المؤلف مع مأمون الضيبي في القاهرة بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

الإسلامي ولا في الثقافة أو الحضارة الإسلامية. وعليه، فمن الخطأ استخدام العلمانية كمقياس في الظروف العربية والإسلامية، فالإسلام، وخاصة الإسلام السُنّي، لا يصدر عن ماض ثيوقراطي أو عن أي أساس للثيوقراطية يمكن أن يكتسب شرعية. والحكومة الإسلامية لا تمارس الحكم بواسطة سلطات دينية ومع ذلك، فلا بد من أن يرجع المشرِّعون والحكَّام إلى شرع الله. والإسلام لا يعرف أي حكم مطلق يفرضه الإنسان على الإنسان وللإنسان، فهناك جانب إلهي تتجاهله الديمقراطية الغربية وهنا يكمن اختلافنا[١٣١].

ويلاحظ الغنوشي أن الالتزام بالتشاور مع الآخرين في أمور ذات طابع عام يتعلق بمجمل الجماعة الإسلامية هو خُلُق إسلامي[١٣٢].

وعلى ذلك، ففيما يبدو أنه من الصعب على الغربيين وعلى كثير من المتغربين التصور بأن الإسلام منفتح إزاء الديمقراطية، فإن الأمر سهل وبسيط بالنسبة إلى المسلمين باعتباره مسألة من مسائل التدينٌ والأخلاقيات الإسلامية، بمعنى ممارسة الشورى والسلوك بشكل ديمقراطي. ويرى الغنوشي أن الديمقراطية قضية أخلاقية، معارضاً في ذلك أخلاقيات الحكومات الغربية التي تساند النظم غير الديمقراطية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. ويعرب عن رأي مماثل لرأي الهضيبي في ما يتعلق بحق المسلمين في تقرير المصير سياسياً طبقاً لتراثهم الثقافي ـ الحضاري. وفي هذا المضمار، فإن ثمة فكرتين مهمتين أعرب عنهما الغنوشي وتتصلان بأي حوار يدور حول موضوع تصدير الديمقراطية إلى الشرق الأوسط العربي:

الفكرة **الأولى**، يعمد فيها الغنوشي إلى تذكير بعض الغربيين بألاّ يتسرعوا أو يتملكهم الغرور عندما يفترضون أن القوة العسكرية والاقتصادية هي المرجع الوحيد لتأكيد الذات، وأن نظام القطب الواحد في العالم لا ينبغي أن يؤخذ على أنه تفرد المنظور المستخدم (النموذج الليبرالي) وأن أدوات إقامة مجتمعات تُحكم بصورة عادلة وعلى أساس جماهيري لا تتعلق تحديداً بالنموذج الليبرالي.

وفي **الثانية**، يلاحظ أن التراث الثقافي ـ الحضاري الذي تناهى إلى العرب، ينطوي بفضل قوته الأخلاقية على إمكانيات، لا لمحاكاة المنجزات الديمقراطية والمنجزات المادية الأخرى التي حققها الغرب فحسب، بل كذلك لتجنب سلبيات تلك المنجزات وبخاصة في ما يتعلق بالتركيز الكامل على الأهداف الدنيوية والتشديد

---

(١٣١) المصدر نفسه.

(١٣٢) مقابلة المؤلف مع راشد الغنوشي في لندن بتاريخ ١٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٣.

المفرط على النزعة الفردية. وبالنسبة إلى الغنوشي، فإن نضال المسلمين من أجل حقهم في تطوير نظمهم السياسية التي تراعي خصائصهم الثقافية أمر له آثار أوسع مدى لا بالنسبة إلى النظام الدولي وحده ولكن أيضاً بالنسبة إلى النظام الديمقراطي العالمي نفسه:

. . . نحن نسمع اليوم كثيراً من الأصوات التي تتصدر الدعوة إلى الديمقراطية. وفي كل وقت، فإن كثيراً من هذه الأصوات ذاتها تدعو إلى التصدي للإسلام ومقاومة الإسلامويين الذين يُتهمون بأنهم أعداء الديمقراطية. وإذا ما كانت الديمقراطية تتعلق بالتعددية، فالسؤال هو: لماذا إذاً التحيُّز ضد الثقافات والنظم والشعوب الأخرى؟ لا يجدي الحديث عن نظام عالمي في هذا الشأن، والأفضل العمل على تحقيق نظام عالمي ديمقراطي، ومثل هذا النظام ينبغي له تعزيز التسامح والتوافق بين الخلافات. وفضلاً عن ذلك، فإن عليه أن لا يعزز فقط روح الشراكة بين الثقافات والأديان والشعوب، بل لا بد وأن يعكس أيضاً تنوع الثقافات والأديان والشعوب[١٣٣].

وينطوي الحوار بشأن عمليات تصدير الديمقراطية إلى الشرق الأوسط العربي على مشاكل كثيرة وعقبات عديدة من الصعب تخطيها. وثمة مشكلة معينة سوف تستمر في قسمة الصفوف العربية حتى الألفية الثالثة للميلاد وتتمثل في كيفية تحقيق الديمقراطية من دون المساس بالتراث العربي الإسلامي، بمعنى كيف يمكن أن نكون ديمقراطيين بحق، وأن نكون في الوقت نفسه عرباً بحق ومسلمين بحق؟. وليس هذا سؤالاً فقط عن كيف يكون المرء عربياً ومسلماً وديمقراطياً، بل كيف يكون أيضاً عصرياً وتقليدياً فضلاً عن ماهية الحداثة والتقاليد، وإلى أي حد تساعد على تمازج الهوية التي تجمع في آن معاً العروبة والإسلامية والديمقراطية في خليط متشابك ومتوائم. كما إن الخطاب بشأن قضية تصدير الديمقراطية سوف يستمر لرسم حدود فاصلة بين هؤلاء (الإسلامويون مثلاً) الذين يعارضون التبني المباشر للأشكال الغربية من ديمقراطية لا تخلو من قيم بعينها وليست محايدة أيضاً، وبين أولئك (المعارضة العلمانية وناشطو حقوق الإنسان) الذين يدعون إلى دور أكثر نشاطاً وموقف أكثر صلابة مثل تجميد الأدوات التي تستخدمها العسكرة والشرطة ضد الذين ينتهكون حقوق الإنسان والذين لا يأخذون بالديمقراطية. ومع ذلك، فكلتا الفئتين تشيران بأصبع الاتهام إلى الحكومات الغربية في ما يتعلق ببقاء النظم السلطوية حاكمة في منطقة الشرق الأوسط العربي. ويواكب الطروحات الثقافية ـ الحضارية ذلك الحوار

---

(١٣٣) المصدر نفسه.

الدائر حالياً الذي سوف يُقسم الصفوف أيضاً إلى عرب وغير العرب. وقد لوحظ من واقع هذه الطروحات أن الإسلامويين يشكلون تصوراً سياسياً قوياً بحيث تمثل قضايا جوهر وحجم الحداثة والتراث أمراً حقيقاً بالنسبة إليهم في ما يتعلق بالأسلمة والدمقرطة المطلوب إضفاؤهما على المجتمعات والسياسات العربية. كما إن مفاهيم الخصوصية الثقافية والتفرد الحضاري التي يمكن مصادفتها في بعض الخطابات الغربية لها أصداؤها حتى في إطار المنظور الإسلاموي. وفي كلتا الحالتين، فإن الخصوصية ساحة على أديمها يصبح الاختلاف بين «الذات» و«الآخر» هو جوهر الهوية ومن ثم أمراً لا يقبل التفاوض. وفي كلتيهما أيضاً، فإن الخصوصية تنطوي على الاستبعاد. وثمة خطابات غربية تدَّعي أن الديمقراطية هي ناتج فرعي يتسم بالطابع الثقافي الحضاري الغربي ولا يناسب «الآخر» بينما توجد خطابات مغايرة تدعي أن الديمقراطية جامع مشترك عالمي. وطرح خطابات الخصوصية الثقافية أو الشمولية الثقافية يجعل الإسلامويين يرفضون الجانب الأول من خلال قراءة الديمقراطية في مصادر إسلامية ثم يلجأون إلى الطرح الثاني عندما يؤكدون حقهم في استعارة نوع ديمقراطي خاص بممارسة ديمقراطية على نطاق يناسب الثقافة والتاريخ والقيم المحلية.

وكان من نتيجة ذلك أن أصبح الإسلامويون المعاصرون يجنحون إلى اتباع نفس المسار الذي سبق إليه المصلحون الإسلاميون الأوائل، حيث يرفضون كل الهندسة السياسية الغربية في منطقة الشرق الأوسط العربي. وهناك سبب واضح واحد لهذا الموقف يتمثل في التشكك والتحيز الذي يضمره كثير من حكومات الغرب إزاء الإسلامويين. وهناك أسباب أخرى تتراوح بين الشكوك المتبادلة ضد النوايا الغربية، وهناك أيضاً التجربة الكولونيالية والخشية من تبني ديمقراطية من الخارج بما يمكن أن يخدم المصالح الأجنبية، بل وينشر قيماً غريبة. وهذا الرأي يفضي إلى القول إن مثل هذا التبني سيكون أمراً غير ديمقراطي إذا لم يتم استنبات الديمقراطية داخلياً أو إذا ما كان من شأن الديمقراطية استبعاد القيم والثقافات وحقائق التاريخ الأصيلة وبخاصة تلك المتصلة بالإسلام.

والحق أن التجربة الاستعمارية كانت تخالف الديمقراطية من الناحية الأخلاقية على مستوى أو آخر، وبصورة خاصة اقتصرت الديمقراطية على المواطنين الأوروبيين في مختلف العواصم الكولونيالية السابقة بالرغم من أن الشعوب المستعمرة، باستثناء نخب كانت متعاونة مع الاستعمار، لم تستمتع بأي حقوق للمواطنة من قريب أو بعيد. إن السجل التاريخي للغرب في منطقة الشرق الأوسط العربي كان بصورة واضحة سجلاً يشهد بتدمير الحكم الديمقراطي ولم يكد يطرأ تغير في هذا الشأن.

واليوم، فإن شبكة العلاقات بين المستبدين العرب والديمقراطيين الغربيين أقوى بدلاً من أن تكون أضعف. لقد انحسرت «نزعة الصواب السياسي» إلى أن أصبحت «صواباً اقتصادياً» (السوق والخصخصة) موجَّهة إلى حيث تجهز المنطقة لمرحلة جديدة من التسابق عليها طمعاً في الأرباح التي تجنيها آليات السلب والنهب التي يشارك في تسييرها عناصر من الداخل وعناصر من الخارج (من مراكز القوى) باسم السلام وباسم السوق الاقتصادية الشرق أوسطية. وفي هذا الفصل الجديد من العلاقات العربية الغربية، أصبحت الديمقراطية مجرد حاشية على المتن. وما يزال التأييد المستمر بغير هوادة للنظم المستبدة في المنطقة من جانب حكومات غربية أمراً غير أخلاقي ومجرداً من الشعور بالمسؤولية. وهكذا أصبح الغرب يغمض عينيه عن انتهاكات لحقوق الإنسان وسوء إدارة الحكم في مصر والمغرب أو تونس بينما يُسلط عليها الأضواء في كوبا أو الصين.

ومن الناحية الثقافية، وعلى نحو ما ألمح إليه القادة الإسلامويون الأربعة، تحتاج الديمقراطية إلى إعادة صياغة إذا ما قيّض لها أن تتعايش مع القيم الإسلامية. إن نزعتها الفردية تحتاج إلى موازنتها مع تشديد الإسلام على الجماعية. كما إن طابعها العلماني لابد وأن يفسح المجال لمفاهيم متعارضة جذرية وتتعلق بالوحدة بين المادة والروح وتتصور مشروعية سياسية تخضع فيها إرادة الإنسان لإرادة الله سبحانه. كما إن مسألة ما إذا كانت الديمقراطية الغربية قابلة للنقل والحركة تظل أمراً أساسياً يتعلق بحدود المؤسسات الغربية. وعليه، تأتي أهمية إرساء ديمقراطية لاحقة على تلك المؤسسات، بمعنى أنها لا تقوم على أساس المعايير الغربية في الفردية والعلمانية أو اقتصاديات السوق. والشرط المتصل بهذا المجال يقضي بإعادة صياغة العلوم السياسية بين العلوم الاجتماعية الأخرى بطريقةً تجعل عملية ما بعد التأسيس سلاحاً يهاجم الأشكال المعرفية التي تزعم أنها أسس لا سبيل إلى النيل منها للحياة الاجتماعية وتَّدعي لنفسها احتكار الحق والواقع في العالم، بمعنى أنها أسس مستقلة عن التفسيرات الاجتماعية والثقافية والتاريخية واللغوية. إن الأفكار الديمقراطية والأحزاب الديمقراطية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمثل هذه القضايا تشكل بطرق شتى تهديدات لمبدأ المؤسساتية. ومثل هذا المبدأ ظل ينطوي لوقت طويل على إطار محافظ وأيديولوجياتْ جامدة لم يتح حتى الفترة الأخيرة تحديها وبخاصة بسبب نزعة ما بعد الحداثة. أما الآثار السياسية المترتبة على مبدأ التأسيسية، فقد جاءت على مدار نحو ٤٠٠ سنة بكوارث للغرب والمسيحية في كل مكان من أرجاء العالم.

وما برح تجاوز المؤسسات الغربية بالذات، ومبدأ المؤسساتية بكل ثباته، وعلاقات القوة التي يتميز بها بشكل عام تحدياً غاية في الصعوبة، بل يزداد هذا

التحدي في منطقة الشرق الأوسط العربي. وفيما يجوز تحدي الركائز والمؤسسات والمعايير الغربية للديمقراطية ومنها الفردية والعلمانية، فإن الإسلامويين يسعون إلى دمج الفرد المؤسسي مع المؤمن المؤسسي وذلك ينطوي على إشكاليات كثيرة بقدر ما تجسده المؤسساتية الغربية. ويبدو، على الأقل جزئياً أن فشل أي توافق حتى الآن بين الإسلامويين والعلمانيين في المنطقة إنما يرجع إلى تشكك الفئة الثانية في المؤسساتية الدينية إزاء التزامها بالديمقراطية في الأجل الطويل. وبدلاً من ذلك، فإن ثمة توافقاً حثيثاً تشهده المنطقة حالياً بين عدد من الدول الغربية التي لا يهمها الأمر وبين النخب الحاكمة الفاقدة للشرعية، ومن خلاله أصبح التظاهر بحماية الديمقراطية بمثابة رخصة سهلة وتبريراً مقبولاً لاستبعاد واضطهاد الإسلامويين وقطع الطريق على المبادرات الديمقراطية. وعليه، فبالرغم من كثير من المكتسبات الديمقراطية المتواضعة في بعض مجالات التحرر العربي، فإن الإصلاحات السياسية في المنطقة لم تتجاوز بعد النواحي الإجرائية ولا أتاحت قيام محور حقيقي للمعارضة أو لتفكيك العلاقات المتعددة الأقطاب. وفي ظل الاستمرار لهذا الحكم السلطوي لا يمكن القول عند هذا المنعطف التاريخي إن الانتخابات أو البرلمانات قد أفضت بحق إلى توليد توجه حقيقي نحو ديمقراطية يمكن بدورها أن تفتح الطريق أمام إمكانيات نشوء حركات جديدة للتعددية قادرة على أن تفرض وجودها.

الفصل الثامن

بين الإسلام والديمقراطية
من المحكّات إلى المناظرات،
ومن النصوص إلى السياقات

« . . . مطلب الحرية يتخلل جميع الساحات الحقيقية للوعي العربي، فالناس يرون في غياب الحرية افتقاراً، بل يرونه اضطهاداً في حين أن (الإصرار على طلبها) يحفز على استجابات عنيفة من جانب القوى التي تتطلع إلى المستقبل».

«ورغم أن عنف الدولة يمكن أن يكون نتيجة لضرورة وجود الدولة، فإن الذي يديم هذا العنف ويضفي عليه الشر أن العنف لا يقتصر على الممارسة باسم بناء الدولة ولا التنمية أو التحديث. إن عنف الدولة يستهدف كل الذين يناهضون سطوة النخب أو الذين يسعون إلى الحلول محلها».

«وعليه، فالديمقراطية العربية ما برحت مؤجلة إلى مستقبل غير معلوم. ولأن مولدها سوف يتطلب فرداً جديداً يتمتع بالاستقلال الذاتي وبحق تقرير المصير ويعيش في مجتمع يتيح إمكانات حقيقية لنيل الحرية والكرامة. والديمقراطية الأصيلة تستند إلى أساسين، أولهما ممارسة الحرية، والثاني الشعور بأن المجتمع الوطني يجسد القيم الإنسانية في الانضباط والتضامن الاجتماعي. ومن أجل ذلك، فمن المهم أن نتفق على مشاريع وطيدة الأركان ولكنها تتسم بنزعة تقدمية على صعيد المجتمع والحضارة. وعندها فقط يمكن إنشاء المؤسسات التي تترجم هذه المشاريع إلى واقع سياسي. وقبل أن يتم ذلك، فلسوف نظل نشهد الانقلابات والثورات المجهضة واضطراب مرحلة النضج الصعبة».

هشام جعيط[١]

نضج الديمقراطية مثل أي عملية تطورية لا يفضي إلى نهاية بحد ذاته. وهذا الكتاب يقتصر فقط على سرد فصل من قصتها وهو يتعلق بنضوج خطاب الديمقراطية في الوطن العربي أو بمعنى آخر بالديمقراطية الحقيقية. ولكن الأمر الذي لا يخطئه الفكر بشأن تشكيلة متنوعة من الديمقراطيات الحقيقية إنما يتمثل في أنها محصورة ضمن خط مركزي مباشر وتصور نخبوي للواقع السياسي. وهذا التصور قد لا

(١) Hichem Djait, *La Personnalié et le devenir arabo-islamiques*, collection esprit, la condition humaine (Paris: Editions du Seuil, [1974]), pp. 272-273 and 276.

يتوافق مع مبدأ اللاتأسيسية للديمقراطية أو مع فكرة التعددية مما يتعارض مع علاقات القوة الثابتة والمتفردة. إن قصة نضج الديمقراطية سوف تتبعها فصول بغير شك كما سيكون لها رواتها الكثيرون. وليس هناك حتى الآن ديمقراطية عربية، بل إن مفاهيم الحرية والشورى والعدل والمساواة ما زالت بعيدة عن الواقع الملموس. وبدلاً من ذلك، فالذي هو في طور النضج يتمثل في مجموعة متنوعة من الخطابات المتنافسة التي تتعلق بالنطاق والنوعية والشكل والمضمون في ما يتصل بالإصلاح الديمقراطي.

والتعامل مع مثل هذه الأسئلة الصعبة أمر يتقاطع مع قضايا الدين والهوية والثقافة والفلسفة. وقد سعت الفصول السابقة من الكتاب إلى طرح عدد من الأسئلة لأغراض المناقشة؛ ومنها ما يتعلق بما ورد في الكتاب ومنها ما زال مطروحاً لدراسات أخرى. ولا يرد هنا التطرق إلى المسار الأنكلو ـ أمريكي الذي يبدو وكأن له بداية ووسطاً ونهاية بالنسبة إلى قضية المنهج، فالمعوّل عليه هنا هو إثارة الأسئلة التي تحتاج إلى مواجهة بدلاً من أن نخلص في هذا الكتاب إلى عدد من الإجابات والردود تفضي بدورها إلى طرح تساؤلات عديدة وربما تصل إلى نتيجة تمثل بدورها نهاية لبداية من دون أن يتوافر طرح شامل يحسم النقاش الذي بدأ في هذه السطور.

بيد أن الفصول السابقة حاولت بالضرورة أن تزيح الستار عن عملية البحث عن الديمقراطية في الوطن العربي من خلال الوقوف ملياً عند لحظة تاريخية بعينها، تلك هي لحظة السيولة والاختمار العالمي، فكيف يمكن لإنسان ديمقراطي، وكيف يمكن لفرد مسلم أن يكونا في وقت واحد خاضعين لمثل هذه المنافسات الجارية. إن الوطن العربي ينطوي على تيارات تنافسية محتدمة ومنها ما يتعلق بماهية الديمقراطية، وبقضية الديمقراطية لمن، وبقضية حجم الديمقراطية وكلها تحتدم ضمن مناظرات تتعلق بأي إسلام، وإسلام من، وكم من الإسلام وتلك أمور لا بد إن تحظى بالأولوية في المجال السياسي والثقافي. هناك ديمقراطية بالمعنى الشامل العام كما إن هناك ديمقراطيات بمعنى التطبيق والممارسة وهناك إسلام بالمعنى الجمعي الشامل، فضلاً عن أن هناك إسلامات. إن تنوع محاولات التبني للمُثل العليا لمُجمل ما سبق ما زال يثير تفسيرات متباينة لكل من الديمقراطية والإسلام على السواء. والمهم في ما يتعلق بهذه اللحظة التاريخية بالذات هو أسلوب المشاركة في رفض هذه الفئة لغيرها وأسلوب الإنفراد والاستئثار مما ينجم في العادة عن مبادئ أو حالات اليقين والاستئثار والثبات وهذا الأسلوب ينحسر لصالح الاعتراف المشترك وثنائية التعامل والأخذ والرد بين الأطراف، وهي أمور تنبع عن حالات عدم التأكد وحالات اللايقين التي تتلازم مع التعددية واللاحسم. وعندما تكون الديمقراطية والإسلام في حالٍ من التعدد وعدم القول الفصل، فهما يتقاطعان ومن شأنهما أن يولِّدا «فرصة

متاحة» وليس «صداماً ولا شذوذاً». والفرصة المتاحة هي نقيض لعبة التغلب بالضربة القاضية وهي نابعة من تمازج اليقين في الديمقراطية والإسلام. وعليه، فإعادة تشكيل الديمقراطية بعيداً عن الجمود المؤسسي يتيح إمكانيات أمام المسلمين للمشاركة في اختبارها وتفسيرها على النطاق العالمي.

وبالقدر نفسه، إن إعادة التفكير في الإسلام بوصفه تراثاً تواصلياً لا بد وأن تفيد في اعتماد الأشكال الديمقراطية للحكم وإتاحة إمكانيات من هذا القبيل تتمحور حول التخلي عن تعقيدات احتكار الحقيقة التي تصدر عن مواقف الجمود والاستئثار. ولهذه الغاية، فإن تناظر وتفسير الديمقراطية والإسلام لا بد وأن يمضي ليتجاوز البحث عن **حقيقة** مطبقة بصورة عالمية شاملة وبما يختبر مدى الصحة **الذات** والصواب **الآخر**. إن المحك الفردي لا بد وأن يخلي الساحة للتنافس التعددي وينبغي أن ينصّب التشديد على عنصر الشراكة والتواضع من أجل التعلم من الآخر ومعه. وعليه، فإن الحقيقة تترجم نفسها إلى حقائق وإلى مشاركة ليس فقط في مجال التعلم في إطار خطاب تشارك فيه عدة أطراف ولكن أيضاً في توسيع حدود التسامح والتفسير وتلك أمور لا غنى عنها لكسر طوق الجمود والاستئثار والاستقطاب الواحدي في عنصر التأسيس ولا بد من ثم أن يفضي النص إلى سياق من الديمقراطية والإسلام يتمتع فيه كلاهما بجميع الإمكانيات التي تتيح لكل منهما التصدي لمثل هذه التحديات.

أولاً: من محكات الانفراد إلى تعددية التنافس

خطوة الانتقال من الانفراد إلى التنافس مشروعة بفضل لحظة تاريخية تشهد انحساراً لعنصر الجزم واليقين، كما تشهد تخلياً عن مبدأ معرفة كل شيء في كل مكان بعيداً عن طروحات التفرد والثبات المؤسسي سواء تمّ ذلك في إطار عقلانية مبدئية أو غير مبدئية. إن خطاب الديمقراطية ما زال متواصلاً على خلفية اختبارات متمازجة تولدت عنها كثير من النهايات (نهاية التاريخ[٢]، نهاية الشيوعية، نهاية الحضارة، نهاية العروبة) كما انبثقت عنها مجموعة من الديمقراطيات المولّدة منها مثلاً الديمقراطية العربية أو الديمقراطية الأفريقية أو الديمقراطية الإسلامية. والنمط الأخير يمثل محاولات متجددة لصياغة مفاهيم وأفكار عن الديمقراطية من خلال استنباتها في ثقافة محددة بعينها وهذا يشهد نوعاً من المراجعة التنقيحية لا في ما يتعلق

(٢) Francis Fukuyama: «The End of History?,» *National Interest*, no. 16 (Summer 1989), pp. 3-18, and *The End of History and the Last Man* (London: Penguin Books; New York: Free Press, 1992).

بالمفاهيم والمؤسسات الغربية للجمهورية[٣] ولكن أيضاً بالنسبة إلى التاريخ بأكمله ولأصل الحضارة الغربية برمتها[٤].

وفي كتابه **أثينا السوداء** يراجع برنال التاريخ اليوناني ويقترح بدلاً من **النموذج الآري** المسيطر نموذجه **القديم المنقَّح**. ويقول برنال **أولاً** إن النموذج الآري نشأ في منتصف القرن التاسع عشر متزامناً مع التيارات العرقية والإسلامية التي شهدتها تسعينيات القرن التاسع عشر وفي عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين[٥]. **ثانياً** لم تكتسب الحضارة اليونانية طابعها الأوروبي إلا في التاريخ الحديث، «كان الرومانسيون والشعوبيون في القرنين الثامن عشر إلى التاسع عشر لا يحتملون إطلاقاً فكرة أن اليونان التي لم يكن النظر إليها فقط على أنها تستقطر روح أوروبا، بل على أنها تمثل طفولتها البريئة، إنما جاءت نتيجة خليط من أوروبيين أصليين وأفارقة وساميين مستعمرين»[٦]. وعلى ذلك، وفي ضوء القرائن الأركيولوجية الجديدة، جاء نموذجه القديم المنقح ليستعيد ما يراه بمثابة حلقات مفقودة من الحقيقة بشأن كثير من التأثيرات والمساهمات التي ضمتها الحضارة الإغريقية من خلال حالات استعمار واستعارات من المصريين والفينيقيين وغيرهم من الثقافات الأخرى عبر شرقي البحر المتوسط[٧]. ويخضع الإسلام اليوم بدوره لعمليات مراجعة متزايدة وإعادة للتفكير وتلك نقطة سترد مناقشتها بإسهاب. ولقد جاءت اللحظة الحالية بشيراً بديمقراطية منقحة ومعاد التفكير فيها وبإسلام تنطبق عليه الشروط نفسها، ومن ثم فهي تتيح فرصة فريدة لتجدد الاعتراف بالذات والاعتراف بالآخر على أساس من الثقة وبما يفضي إلى تحرك جديد نحو التعددية. ومحور هذه الحركة الجديدة هو استيعاب الإشارة إلى محكات الصواب التي لا تاريخ لها ولا زمن يحددها، بل هي شاملة وثابتة ومتفردة وتلك محكات لاختبار وجود الآخر، بل هي أسس لضم الآخر وإنهاء موقف الاحتكار، فضلاً عن أنها علامات مؤثرة في تأكيد الاختلاف مع الآخر. إن الإحالة إلى محكات ثابتة متفردة معناه إضفاء المصداقية على ادعاءات التفوق المعنوي أو الصدارة الأخلاقية ما يصوغ رأياً محدداً ومنظوراً وخصائص متفردة ويؤدي إلى

---

(٣) Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992).

(٤) انظر الكتاب الكاشف والمثير للجدل: Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 vols. (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; London: Free Association, 1987-1991).

(٥) Ibid., vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, pp. 1-2.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢.

طروحات تجعل الأطراف هنا أو هناك ينصبّون أنفسهم حكاماً ليقولوا الكلمة الفصل الأخيرة في ما هو حق وفي ما هو باطل.

لكن خطاب العولمة واعتماد المنهج الديمقراطي من شأنهما أن يفضيا إلى القول بتعددية الثقافات والأولويات السياسية والتواريخ والمنظورات الأخلاقية وهو أمر يؤدي بدوره إلى المزيد من عمليات الجمع والطرح وإلى إعادة صوغ المَثَل الديمقراطي الأعلى في رحلته التي دامت عبر القرون ابتداءً من اليونان الهيلينية. ولم يحدث من قبل أن كانت الديمقراطية ساحة لهذه التعددية ولا كان حيز تصورها مزدحماً بالخطابات المتناظرة على نحو ما تشهده اللحظة التاريخية الراهنة. إن الديمقراطية، باعتمادها مبدأ عالمياً أصبحت ساحة يلتقي فيها الشرق مع الغرب كما يصادف الشمال الجنوب. ومثل هذه الأصوات المتعددة تضيف إلى ظروف الخطاب الديمقراطي العولمي ومن ثم توسع حدود تصور وتفسير النموذج الديمقراطي. لكن الجديد هو معادلات الشرق ـ الغرب/ الشمال الجنوب والتلاقيات بينها وقد تعمقت بفعل ما يتم عبر الحدود والمناطق من تشابك الذاتيات والسلع والمفاهيم، بما في ذلك الإسلام والديمقراطية والتحيُّزات الثقافية والممارسات المعرفية والبرامج السياسية والقناعات الإيمانية وغير الإيمانية، فضلاً عن الطروحات التي تنطلق منها هذه الظواهر، جعلت الناس يتعودون على الاختلاف وعلى وجود الآخر. وعلى ذلك، فمن خلال هذا التعود تنفتح إمكانية الحوار عبر الاختلاف، وتتسع هذه الإمكانية من حيث النطاق، ويصاحبها فرصة للانفتاح على كيان جديد. وبصورة مطردة يصبح الإسلام والديمقراطية متداخلين من حيث الخطاب الذي يحاول أن يصوغ نفسه بصورة تبادلية ثم يصوغ أيضاً استراتيجيات أعيد التفكير فيها وتقصد إلى تفكيك هذا الازدواج والتناقض بين الموضوعة ونقيضها على نحو ما يتسم به نمطياً ذلك التناظر بين الأشكال الدينية وغير الدينية من العقلانية والاعتقاد.

ولا يكمن الجواب هنا في محاولة اختلاق تركيبة تجمع بين مُثل الإسلام ومبادئ الديمقراطية لأن مِثل هذه التركيبة تفضي إلى انغلاق لا يتلاءم مع مفهوم المستقبل المفتوح، فمثل هذا المستقبل ينطلق من فكرة أن التغيير عبر الزمن والسياق المطروح يصبح تاريخاً تفرِض من خلاله تغيّرات الأفكار والثقافات أهمية إعادة صياغة الحساسيات والمنظورات وهي بالحتم أمور ذاتية يتم استخدامها لتفسير المُثل التي ترتبط بما هو «خير» سواء كانت مُثلاً لها طابع الدين أو كانت بعيدة عن هذا الطابع. من هنا، فثمة عملية من الجدل تتم بدلاً من عملية اصطناع لهذا التركيب ويفرضها قانون العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. كما إن النظم المرحلية التي ينتجها مفسرو الجانبين في مراحل مختلفة وفي أماكن متباينة تتخذ شكل الإسلامات والديمقراطيات.

وفي إطار البحث عن الحكم الصالح في الوطن العربي، فمن شأن الخطاب الموزع للديمقراطية والإسلام أن يحفز من الناحية المثالية على وجود عناصر نشطة تمثل الأشكال الأصيلة من التفسير والأطر الأوروبية الأساس التي تشارك في ممارسات معرفية مستقاة من الشرق والغرب في ما يسميه كانتوري بأنه «الحوار عبر الثقافات»[٨] وهنا يكمن سبيل واحد لتحويل التركيز من محكات الانفراد لصالح عناصر التنافس. وإذا ما انطوى الأمر على علاقات القوة المثبتة والمتفردة وكانت هذه العلاقات تشكل المصفوفة التي تتم في إطارها هذه الاختبارات، فإن المنافسات تنزع إلى التشكيك في تلك العلاقات المذكورة أعلاه سواءً كانت تستند إلى الجانب الثيولوجي أو إلى السياسات العلمانية أو إلى الشرعية القانونية.

على أن التحدي الذي يواجه البحث العربي عن الديمقراطية سوف يستمر على شكل مناظرة، الأخذ والرد ويظل أقرب إلى الجدل الديالكتيكي المشار إليه أعلاه وهذا التفاعل الديالكتيكي من شأنه أن يفضي إلى توسيع المرجعيات أكثر مما تفعل الصيغ التركيبية المصطنعة التي تفترض نقطة نهاية تحسم عندها الإجابات. كما إن العملية الجدلية تضمن التفاعل عبر الاختلاف بين الماضي والحاضر وبين القديم والجديد. وفوق كل شيء تعني هذه العملية أن الحياة الثقافية والخطاب المطروح والممارسات المعرفية والإجراءات المعرفية تتفاعل كلها مع بعضها البعض، فإذا لم يمدنا التاريخ العربي الإسلامي بكثير من النماذج اللامعة من التاريخ والسوابق أو المُثل المتبعة التي أنتجت حكماً مستنيراً وعادلاً وصالحاً[٩]، فإن المناظرة تلخص بكثافة دينامية الإسلام في القرون الوسطى وثقته في التفاعل مع «الآخر» (حيث كان علم الكلام هو الجواب على الفلسفة الهيلينية) وهو أيضاً يجسد عملياً الحديث النبوي الشريف الذي يحث الأمة على طلب العلم بغير كلل أو انقطاع حتى ولو كان في الصين النائية.

لقد كانت المناظرة هي المحفل العربي الإسلامي القروسطي الذي كان يضم المناطقة وعلماء النحو والفلاسفة والمتكلمين وفقهاء الشريعة و«محبي الحكمة» لكي

---

(٨) Louis J. Cantori, «The Old Orthodoxy and the New Orthodoxy in the Study of Middle Eastern Politics,» *Political Science and Politics*, vol. 27 (September 1994), p. 516.

(٩) باستثناء مجتمع المدينة الذي أسسه النبي في عام ٦٢٣ (بداية التقويم الإسلامي وهو السنة الهجرية) وكذلك حكم الخلفاء الراشدين (أبو بكر: ٦٣٢ ـ ٦٣٤ وعمر: ٦٣٤ ـ ٦٤٤ وعثمان: ٦٤٤ ـ ٦٥٦ ثم علي: ٦٥٦ ـ ٦٦١) وخاصة حكم الخليفة الثاني عمر، فإن حكم الأسر المتعاقبة انحدر إلى أشكال متباينة من الاستبداد. على أن هذا الاستبداد كان يتخلله حكم مستنير وعادل كما في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي يشار إليه كثيراً بأنه عمر الثاني (٧١٧ ـ ٧٢٠).

يتحاوروا ويتجادلوا مع بعضهم البعض بشأن جميع أنواع الخلافات والأمور المتناظر عليها، فضلاً عن أنها كانت تمثل «تجسيداً لعملية المنطق والجدل»[١٠]، ومن ثم شكلت فترة الاستنارة الإسلامية. ومن خلال هذه المناظرات، فإن المتحاورين الذين كانوا يواجهون خطر أن تشكل المناظرة مشكلة إزاء وضعيتهم الثقافية، وكانوا حريصين على أن يعرِّضوا أفكارهم إلى تأثير الديالكتيك في ضوء الحوار والتواصل مع عقول الآخرين، فقد عملوا من ثم على التواصل بين التراث وممارسة المعرفة والتعلم. وليس هذا فحسب، بل استمرت معهم أساليب حرية الفكر والشورى الثقافية والتعددية الفكرية مما تولدت معه تعابير من قبيل الرأي والرأي الآخر. وعادة، وحتى في ظل الاستبداد السياسي، لم يكن ثمة تدخل في أمر هذه المناظرات، بل كانت المناظرة في أبسط معانيها تعني الرد على مقولة بالتحدي، فضلاً عن أنها كانت محصلة خطابات ومجادلات فكرية لدرجة أن مثل هذا الرد كان يولّد الأفكار ويدفع أو يحفز الأمور، حيث لم يكن ثمة مصطلح آخر يمكن أن يضاهي هذا المصطلح في الاستئثار بأهمية فكرة البحث عن الديمقراطية العربية من خلال مناظرات أو منافسات متعددة عبر الثقافات وليس علي أساس طروحات ثابتة أو جامدة أو انفرادية. وعندما يخلو الأمر من هذه الطروحات الجامدة والشمولية، في هذه الحالة فقط يصبح الإسلام والديمقراطية بحق عنصرين يفضيان إلى تشكيل كيان غير جامد من الفكر النسبي ومبدأ من المبادئ التي تناهض فكرة التركيز المؤسسي.

لكن المفارقة في هذا كله هي أن المناظرات والمنافسات المفتوحة عبر حوارات الثقافات وعبر الاختلافات بكل ما تتسم به كل منها من قيد زمني ومكاني من أجل إضفاء الخصوصية على الإسلامات والديمقراطية، جعلت كلاً من الإسلام والديمقراطية يتسم بطابع الشمول والعالمية ومن ثم نتج من كل منهما تراث إنساني مشترك تتاح مُثله العليا من أجل التفسير والتبني والتطوير. ولهذا، فالإسلام المطلق والديمقراطية المطلقة يتسمان بالشمول في حين أن الإسلامات والديمقراطيات تتصف بسمات محددة. ولم يعد الإسلام مجرد عنصر **شرقي** كما لم تعد الديمقراطية

---

(١٠) Peter G. Riddell and Tony Street, eds., *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 28 (Leiden; New York: Brill, 1997).

المناظرة يفهم منها أنها تشير إلى فكرة الخلاف. وطبقاً لجورج مقدسي، فإن الخلاف يتمثل «في الاستخدام الأكثر تواتراً لمصطلح مناظرة» وهناك معان أخرى ترتبط بالمصطلح وهي المناقشة والمنازلة والمحاورة. على أن مقدسي يلاحظ أيضاً أنه «مع تطور الديالكتيك بدأ استخدام مدْرسي لمعنى الخلاف باللغة العادية حيث اكتسبت معاني المجابهة والاحتكاك والتشاور». انظر: George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 110.

مجرد ظاهرة **غربية**. وفي إطار التواجد يمثل فيها كل منهما الحَكَم الأخير طبقاً لمحكات أوسع، فإن كلاً من الديمقراطية والإسلام يولّدان التمازج ويجددان التباعد. وفي إطار الغياب، حيث تخضع مُثلهما العليا لتجديد مرحلي ولعمليات تنافسية طبقاً لأحوال زمنية ومكانية، فإن كلاً من الديمقراطية والإسلام يخلق فرصة الاعتراف المتبادل والتسامح والتواصل. ولا توجد محكات الانفراد إلا ضمن نظام للمعارضة، كما إن ظواهر التعارض تؤدي إلى تحجيم التفاعل أو تنهيه تماماً إلى حد إنهاء التعاون أو التواصل عبر الاختلاف. وتلك تهمة موجهة إلى النزعة الاستشراقية والنزعة الغربية على السواء، كما إن محكات الانفراد تمثل في هذا السياق معايير مستترة لا تفضي إلى التغيير لا في الزمان ولا في المكان.

وهناك لحظتان تاريخيتان ترتبطان بالبحث في هذا الكتاب وتمثلان إشكالية لالتماس الحكم الصالح في الوطن العربي: اللحظة الأولى تتعلق بتزايد التنافس بين كل من الديمقراطية والإسلام، حيث إن مُثلهما العليا تشكل جوانب خير شامل بحق، وما زالت تتحرك وتتواصل خطاها عبر العالم. وقد نجم عن ذلك أن المسلمين والديمقراطيين يتحولون بصورة مطردة إلى مواطنين متمازجين بحيث يتحدّون التعريف المحدد أو البسيط، وبمعنى إن هوياتهم ليست متفردة ولا ثابتة، فهم مناضلون يتسمون بهوية تتألف من طبقات عديدة أو تحتوي على هويات فرعية بين طياتها. وليس من قبيل المبالغة وصْفهم بأن لهم مواطنة مركّبة، فالمسلمون يمكن أن يكونوا عرباً أو أفارقة أو آسيويين أو أوروبيين أو أمريكيين ويمكن أن يكونوا ممارسين أو غير ممارسين لشعائر ديانتهم أو يكونوا متعلمين أو غير ذلك، وأن يهتموا بالسياسة أو لا يهتمون، أو ينتمون إلى شريحة عريضة من طبقة اجتماعية ـ اقتصادية.

إن روجيه غارودي ومالكولم إكس يشكلان مثلين طيبين أشير إليهما في الفصل الثاني، كما إن أسامة بن لادن يمثل عناصر التركيبة اللانهائية للهوية الإسلامية: غارودي مسلم أوروبي ـ فرنسي ـ شيوعي ـ سابق. ومالكولم إكس كان مسلماً ـ أفريقياً ـ أمريكياً. أما بن لادن، فهو سعودي ـ يمني ـ وهابي ـ مسلم: إن طبقات الهوية لدى كل منهم توضح رؤيته للإسلام واستعداده لأن يكون كما يكون وكما يفكر وكما يتصرف. وإسلاماتهم تتمازج وتتداخل، كما إن استجاباتهم إزاء مواضيع تتصل بوضع المرأة وبالديمقراطية والاستراتيجيات السياسية والعلاقات مع الدول الأجنبية يمكن أن نتوقع اختلافاً بينها. وكثير من المسلمين يحتسون المشروبات الروحية ويسترشدون بالاعتقاد بأن الأمر المحظور بموجب النصوص المقدسة هو وصول المرء إلى حالة السكر وليس مجرد الإقدام بالفعل على تعاطي الخمر. وهناك مسلمون آخرون يتبنون إسلاماً احتفالياً يقتصر على صلاة الجمعة والعيدين. وهناك آخرون كثيرون

يُعلون من شأن الحركات والتأملات التي تواكب الصلوات اليومية الخمس، وملايين من المسلمين يمكن تصورهم غاية في التحمس بالنسبة إلى التزامهم بشعائر الإسلام، حيث تتجاوز الصلوات اليومية المقررة وذلك جرياً على سُنّة الرسول فضلاً عن اتباع نماذج التصرفات البسيطة ومن ذلك مثلاً شرب الماء أو تناول الطعام أو أوضاع النوم أو الملابس طبقاً لسنّته. كذلك، فالهوية العربية لم تعد أمراً بديهياً مطروحاً، حيث تتداخل الهوية العربية مع طبقات من الهوية التي تتشكل بحسب المنطقة والطبقة ونوع الجنس والوضع الاقتصادي والتاريخ والسياسة والدين والمذهب الديني أو المذهب الفقهي المعيّن. وتتضح آثار هذا كله في عملية تحديد أسلوب تنظيم المجتمع والحياة السياسية، إضافة إلى مضمون وأسلوب تطور الديمقراطيات العربية.

وبالقدر نفسه، فإن الديمقراطيين يمثلون بدورهم مواطنين ذوي مواطنة مركّبة في هذا العالم، حيث ينتمون إلى مجموعات متنوعة من الخلفيات والطبقات والفئات الإثنية والجنسيات والسياسات والعقائد (سماوية وغير سماوية). وهذا يصور بقوة كيف أن الديمقراطية، شأن الإسلام، تتزايد إشكالياتها عبر الزمان والمكان، فليس هناك ما يمكن أن يوقف اللعبة الديمقراطية بكل معاييرها وإجراءاتها وقواعدها عن دوران التغير. وعلى ذلك، فإن مئات السنين التي مضت منذ إرساء المبدأ الأساسي الديمقراطي البحت الذي يقول بـ «شخص واحد وصوت واحد» يمكن أن يتزعزع استقرارها، فليس بالبعيد على مدى (مئة سنة) الافتراض بأن المواطنين ذوي المواطنة المركبة يمكن أن يمنحوا صوتاً عن كل هوية تدخل ضمن هذا التركيب. وقد أرست الفصول السابقة حقيقة أن الديمقراطية ما برحت تتطور في ذهن كثير من المفكرين بما يدعو إلى إقرار حقوق تختص بفئات بعينها في الدول الديمقراطية التي تضم مجتمعات متعددة الثقافات. وهناك من العلماء من قال بما يسمى بالتمييز الإيجابي من أجل توسيع نطاق إشراك المرأة في العملية السياسية ومن المؤكد أن الوطن العربي لا يشكل أي استثناء في هذا الخصوص.

أما اللحظة الثانية، فتنشأ في ظل التفاعل والتداخل بين الإسلام والديمقراطية، حيث تتاح في إطار هذا التقاطع إمكانية جديدة، فإذا ما توقف الإسلام في اللحظة الأولى عن أن يتصف بطابع شرقي، فإن الديمقراطية في اللحظة الأخرى سوف تتوقف عن أن تتسم بالطابع الغربي. وعليه، يكف الطرفان عن أن يتسما بالاستبعاد أو الاستئثار وحيث التنافس بين صيغ الإسلام وصيغ الديمقراطية في إطار جديد قد يدفع إلى الاختلاف أو الاتفاق بحيث يقوم كلاهما بمؤازرة أو بمناهضة سبيل جديد ويفضي ذلك إلى كيان جديد. وبهذا، فصُوَر الإسلام وصُوِر الديمقراطية يمكن أن نتوقع منها أن تركز على جوانب الاستيعاب وجوانب الاستبعاد

المشترك. ويتوقف ذلك على نوعية مَن يفسر الإسلام ومن يفسر الديمقراطية.

بيد أن الأهم أنه في إطار هذا التقاطع يمكن لكثير من المفسرين أن يؤسسوا مساحة مشتركة يتاح ضمنها سُبل العمل للمسلم الديمقراطي أو للديمقراطي المسلم. لكن هذا الجانب يتوقف على الانطلاق من نقطة مهمة يتم على أساسها إعادة التفكير في كل من الإسلام والديمقراطية على أنهما أمران خاضعان للتفاعل المرحلي. وبقدر ما يتعلق الأمر بهذا الكتاب، ففرصة قيام كيان جديد، ترنو إلى فتح مسار جديد للتواصل بين الإسلام والديمقراطية، ولا ينبغي لمجال أي منهما الفكري أن يؤدي إلى تحجيم مجال الآخر، ذلك لأن التحدي يكمن في ضرورة أن تتواصل القيم العليا لكل منهما في إطار من الاقتران وليس في إطار من الافتراق، فلن يكف الإسلام ولا الديمقراطية يوماً عن ضم مؤمنين جدد ولن يكف أي منهما عن ممارسة الجاذبية على صعيد عالمي، ولن يكتب لأي منهما الذبول أو الزوال. وإذا ما كانت القيم العليا لكل منهما ستخضع لإعادة تفكير على أساس أنها تنطلق من مبدأ إنساني، فلا بد أن يدور حوار عبر الاختلاف بين الطرفين بمعنى حوار يفترض مسبقاً التواصل وليس التباعد بسبب الخلاف هنا أو هناك وذلك أمر لا غنى عنه من أجل توسيع محددات خطاب الإسلام والديمقراطية ما يقتضي عملية تفاوض متواصلة تبغي التوفيق بين الإيمان الديني والعقيدة العلمانية. إن الفكر القائم على أساس التنوير يصر على **عقلانية ما بعد المألوف** ولكن حتى هابرماس بكل نفوذه العميق وبوصفه مخترع مفاهيم **عقلانية ما بعد المألوف** و**فكر ما بعد الميتافيزيقي** يعترف بقدرة الدين على البقاء، فلا مسيرة التقدم ولا تفضيله شخصياً نظاماً فكرياً ينتمي إلى مرحلة ما بعد الميتافيزيقي بوسعهما أن يستبعدا الدين وكأنه عنصر لا ضرورة له. وعليه، فإن هابرماس يعترف قائلاً:

. . . حتى فكر ما بعد الميتافيزيقي ما زال يتعايش مع الممارسة الدينية. . . وهذا التعايش المتواصل ذاته يلقي الضوء على فلسفة تابعة تتخلى عن صلتها بالجانب غير الاعتيادي، فالفلسفة، حتى في شكلها ما بعد الميتافيزيقي لن تستطيع أن تحل محل الدين ولن تتمكن من قمعه مادامت اللغة الدينية محمّلة بمضمون دلالي يلهم البشر ولا يمكن الاستغناء عنه بحال من الأحوال[١١].

هذا الموقف مستمر على مستوى الواقع، لا في الوطن العربي وحده ولكن في

---

(١١) Jurgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, translated by William Mark Hohengarten, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), p. 51.

مواقع أخرى فوق كوكب الأرض، باعتبار أن عواطف الإيمان الثيولوجي ما زالت تثير مشاعر ملايين من البشر. وبالقدر نفسه، فبين دعاة توسيع النطاق العام ليشمل مُثل الإسلام العليا، لا فكاك من الالتزام بمُثل الديمقراطية العليا على السواء.

إن قيم الإسلام العليا تتداخل بدورها لتقتحم المجال العام في ضوء ما يقول به مختلف المفسرين، حيث تتوزع إلى قضايا العدل والتحرر والمعارضة أو التضامن الإسلامي الشامل. ولكن في العالم العلماني يُنظر إلى صور مختلفة من الإسلام على أنها توزع العقاب الذي ينزل على المسلمين وغير المسلمين وأنها تسبب دماراً هائلاً بحق القوى الأجنبية التي يفترض أنها تجسد الطاغوت (ومن ذلك مثلاً حادثة اصطدام الطائرات في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ببرجي المركز التجاري العالمي في نيويورك) وأنها تستخدم التكنولوجيا الفتاكة وغير الفتاكة، وأنها تستغل السياسة العلمانية الليبرالية في غير بلد غربي من أجل تأكيد ونشر إسلاماتها. وعلى ذلك، فإن صيغ الإسلام التي يفترض فيها أن تزدهر ديمقراطياً وأن تحتفل بقيم الديمقراطية العليا تدعو بصورة سافرة ومكشوفة إلى إعادة رسم السبيل الذي تفهم به الحداثة ذاتها. ولكن فتح المجالات أمام صور شتى من الإسلام والديمقراطية يقتضي بدوره صوراً متعددة من الحداثة بدلاً من الاقتصار على منظور بعينه من الحداثة يفهم بطريقة نمطية أو يفترض فيه أن يقوم على أساس مفاهيم قال بها هابرماس بشأن عقلانية ما بعد الميتافيزيقا. وإذا ما كان للإسلام والديمقراطية أن يتصفا بمحور النسبي، بمعنى المحور الذي تحدده من حيث الزمان والمكان سلسلة من إعادة التصور وإعادة النظر والإصلاح، فإن المعايير اللاثيولوجية التي ترسم معالم الدين، بمعنى الحداثة المقابلة، والمعايير الثيولوجية التي ترسم معالم القيم الديمقراطية، أي التي لا تتفق مع السيادة الإلهية، كل هذا يدعو إلى إعادة تصور الأشياء. إن الحداثة مطروحة للأخذ والرد والنقاش على نحو ما هو حاصل للإسلام والديمقراطية، ولا يستطيع أي منهما أن يدعي سلطة منفردة ولا تفوقاً مطلقاً ولا تبريراً أو تكييفاً يقوم بمعزل عن الزمان والمكان.

ثانياً: من النص إلى السياق

ليس للمعنى اختبارات، بل هو يتواجد ضمن سياقات، وبصورة متزايدة فإن استقاء المعنى أمر يخضع لتفحص السياق. والتحول من النص إلى السياق لا يتعلق بعملية تجاهل الماضي أو تنقية إيقاع الماضي، بل هو يتصل بالإصغاء إلى صوت الماضي بحيث يتاح للحاضر أن يتكلم. ومن ثم تتيح السياقات إمكانية إعادة قراءة النصوص القديمة والموقرة بحيث يتجسد المعنى في إطار من علاقته بالزمان والمكان. ولا غنى عن هذا الشرط لدى إعادة تصّور صيغ الحداثة وإعادة تشكيل القيم العليا للإسلام

والديمقراطية إلى حيث تدخل في مضمون صور الإسلام وأشكال الديمقراطية التي من شأنها تعزيز أسلوب الحكم الرشيد ودعم التواصل عبر الاختلاف، ثم تظل مفتوحة أمام عملية تصحيح دائمة. وهنا تفترض الاختلافات اتخاذ أكثر من شكل واحد، فبالإضافة إلى وجود الآخر، فهي تشير إلى الاختلاف الذي ينشأ مع توالي الزمان ومع تغير المكان، فضلاً عن اختلاف أداة التعبير عن هذه العناصر.

إن التنافس المحتدم بشدة بين قيم الديمقراطية يهيئ اليوم بغير شك لحظة مفعمة بالإثارة يتم خلالها إحلال الممكن محل الحتمي. وما يزال أنصار حرية المرأة ودعاة ما بعد الحداثة مصرّين على مساءلة الأسس شبه الحدسية للديمقراطية التي تم على أساسها عمليات تصور ما يسمى باسم «الغرب» وتنظيم آفاقه وإكسابه المعنى والصيغة و«الجانب الدنيوي». ولقد سبق للفصول الاستهلالية من هذا الكتاب أن ناقشت قضية إزالة هذه الأسس عن الديمقراطية، حيث حرصت على تعريفها بوصفها مبدأ يجافي الحتمية وموقع للغياب، على نحو ما يقول لفروت أو قاعدة للتعدد على نحو ما يتصور كونولي. إن الديمقراطية الجامدة والإقصائية لا تشكل أكثر من نظام قيم جامد عاجز عن استيعاب التنوع والاختلاف. وعليه، فسواء تم تصورها أو تعريفها، فهي تحدد قدرتها على استيعاب قضايا التنوع والتعدد الثقافي وكذلك التفاعل مع الإسلام بوصفه الديانة الغالبة في الوطن العربي. وقد ذكر الكِتاب أن الديمقراطية التي لا تقوم على أساس ركائز جامدة تخلق مسارات وتتيح إمكانات لنشر الديمقراطية على الصعيد العالمي. ولكن الإسلام نفسه لا بد وأن يكون جزءاً من هذا الانتشار إذا ما كان للوطن العربي أن يضمن قيام حكم صالح. ولهذه الغاية، فإن الحديث عن الإسلام بوصفه مبدأ يستوعب آفاق المرونة النسبية ما زال أمراً مهماً اليوم باعتبار أن ثمة صوراً متنافسة للإسلام تؤدي على نحو متزايد، لا إلى إثبات طبيعته التنافسية فحسب، بل وتتيح أيضاً الإمكانيات التي يكفلها للتجدد وللحوار مع الديمقراطية. وحتى إذا ما كانت حركة التحول من النص إلى السياق حركة مبدئية أو تتم على استحياء، ففي طياتها يكمن مفتاح هذه الفرص المتاحة في المستقبل من أجل نشوء حيز مشترك مع الديمقراطية وإقامة حوار مع نظم وعقائد تستند إلى النسق الأخلاقي اللاحدسي.

وقد أشارت الفصول الاستهلالية من هذا الكتاب إلى أن الديمقراطية في تحولها عبر الزمن تطورت إلى حيث أصبحت مفهوماً ينطوي بالضرورة على التنافسية، بمعنى أن نصوصها تخضع للتساؤل وإعادة التفكير وإعادة القراءة بطرق تجعلها نسبية بحسب الزمان والمكان ولكن من دون النيل من أهمية القيمة الديمقراطية العليا ذاتها. كما إن إعادة قراءة الإسلام في ضوء السياقات المتغيرة لا يمكن أن نتوقع منها أن تعني أو تفضي إلى اعتماد صيغة مبتسرة من القرآن. وينبغي ملاحظة أن المسلمين لا يقرأون

القرآن فقط بحثاً عن معنى عميق: إن كثيراً من المسلمين يقرأون أو يتلون القرآن انصياعاً لأمر الله بأن يعكفوا على كتاب الله الكريم قراءة وحفظاً وتعليماً ومنهم أيضاً من يلتمسون فيه راحة النفس وسكينة الروح وتقوى الله ونعمة السلام وتلك هي الأسباب الإضافية التي تجعل كثيراً من المسلمين يوقرون القرآن الكريم بقدر ما يوقر الأمريكيون دستورهم، في حين أن الإنكليز يوقرون وثيقة العهد الأعظم (الماجناكارتا). ولكن لا هؤلاء أو أولئك يقرأون وثائقهم تلك بغية التماس السلوى أو السلام من واقعها، فدستور الولايات المتحدة وثيقة شبه حدسيه ولكنها لم توقف المشرّعين وواضعي القوانين عن تعديلها عند اللزوم، وفي حين أن معاودة تلاوة القرآن لا تتعلق بتعديله بل هي مهمة جليلة تهدف إلى إلقاء ضوء جديد على النصوص الإلهية من خلال تعمّق السياق والعمل على إصلاح، وحتى استبعاد حجم ضخم من القوانين والتفسيرات التي لا مفر من تدبّرها، بل وتقويمها.

ذلك أمر لا غنى عنه إذا ما كان الهدف هو أن تصبح صور الإسلام المختلفة مواتية لتلبية احتياجات المسلمين وهي احتياجات متغيرة عبر الزمان والمكان، إضافة إلى إمكانية التصدي للتحديات الناشئة التي تتعلق بقيام حكم صالح وبالنهوض والإنصاف والمساواة بين الجنسين والاندماج في الاقتصاد العالمي وإنشاء علاقات سليمة مع الأقطار غير المسلمة في عالم لا يصنعه المسلمون ولا ينظمون أموره، فضلاً عن المسلمين الذين استقروا ويعملون في أقطار غير مسلمة بوصفهم أقليات ومن ثم أصبحوا مواطنين في تلك الأقطار غير المسلمة ما قد ينطوي في بعض الأحيان على التجنيد الإجباري، بل وحتى القتال ضد إخوتهم أو رفاقهم في الإسلام جنباً إلى جنب مع مواطنيهم. المسلمون بحاجة، ليس فقط إلى أن يكونوا مسلمين بحق، بل كذلك إلى أن يكونوا مواطنين صالحين بحق. والمسلم بحاجة إلى أن يكون ناجحاً كتاجر أو صناعي أو مواطن عالمي. ومن شأن ممارسة من هذا القبيل أن تنطوي بالتالي على اختزال الوثائق التي تناهت إلى المسلمين من جانب أسلافهم من العلماء وتحتوي بين سطورها المعاني التي تم استقاؤها من القرآن ولكن في ظل أزمان وأماكن مختلفة. إن توقير القرآن الكريم ليس معادلاً بالتالي بتوقير غير مشروط للمؤلفات الغزيرة التي وضعها المفسرون وتراكمت على مدار مئات السنين.

لكن إعادة قراءة القرآن يمكن أن تعني في وقت ما التحول من النص إلى السياق بحيث يتطلب ذلك مزيداً من الموهبة العلمية الدينية التي تستخدم الأدوات التي تسلط الضوء على جوانب النفع العام على نحو ما تحاوله حالياً بعض التفاسير الجديدة. وهناك أطراف أخرى يحاول أصحابها توسيع نطاق التفسير من خلال تجاوز النص عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. ولكن كلا الطرفين يدّعي أن تفاسيره تتفق مع المُثل

الإسلامية العليا. وبصفة عامة فإن جوهر هذه الممارسات لا يتمثل في تجاهل النصوص الإلهية، فليس من مسلم يسعى إلى التخلي عن الصلوات اليومية أو عن إيتاء الزكاة على سبيل المثال، ولكن المسألة تتعلق بالكيف والمتى والأيْن بالنسبة إلى إمكانية إعمال النصوص لكي تحدد ماهية النفع العام بأكثر مما يفعل النص. وذلك أمر لم يعد بعيد الإمكان، وتلك أيضاً نقطة سوف نسهب في تناولها لاحقاً. والجدير بالذِكر أن التحوُّل من النص إلى السياق، حتى ولو كان ذلك أمراً نادراً في تاريخ المسلمين، فإن له سوابق في الماضي. وأكثر المرجعيات التي يشار إليها هو ذلك النموذج الذي يساق من واقع ما فعله الخليفة الثاني بين الخلفاء الراشدين الأربعة عندما أوقف دفع الزكاة بسبب أحوال القحط القاسية التي أدت إلى دمار مالي للذين يُفرض عليهم دفع الزكاة. وهذا المثال يقف شاهداً على أمور شتى أهمها أن الإسلام، لا هو جامد ولا هو وحيد الجانب، وأن الأمر يمكن أن يتم، سواء بالسكوت على قضايا كثيرة (مثلاً الإيدز والاستنساخ وغزو الفضاء والتخصيب بالأنابيب) ومن ثم فإن عدداً متنوعاً من المسلمين (منهم مثلاً ذوو الهويات المركبة) فضلاً عن السياقات المتغيرة (الزمان والمكان والأفكار) يبيح وجود حيِّز مرن ومساحة للتجاوز في الإسلام يتم خلالها اتباع الكثير من الطروحات النسبية.

في هذا الحيز من النسبية يرى هذا الكتاب مفتاح قدرة الإسلام وإمكانية أن ينفتح على مسار من التواصل بحيث يعبُر الخلاف بينه وبين الديمقراطية. إن تفكيك النصوص «المقدسة» والأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضوء سياقات جديدة ومتنوعة يتيحان لهذا النموذج الأعلى أن ينتقل عبر المكان وأن يتم اتباعه، بل وتكييفه عالمياً. لكن انتقال هذا النهج إلى العالم الإسلامي بما في ذلك الأقطار العربية يتوقف على أن تعاد قراءة الإسلام سياقياً عندما تنجم حاجة إلى ذلك كأن يكون الهدف هو إنهاء الحكم السلطوي. والفيصل هنا هو أن الثنائية تنطوي على إمكانية وجود كيانات جديدة تقتضي بدورها من دعاة الإسلام والديمقراطية أن يلتقوا مع بعضهم البعض في منتصف الطريق لأن التواصل عبر الخلاف لا بد أن يكون طريقاً ذا اتجاهين.

ومن الناحية التاريخية كانت حركات التجديد والإصلاح تمليها هزيمة المسلمين أو تراجعهم. والحركات الإصلاحية وخطاب الإصلاح الذي كان قد بدأه الأفغاني ومحمد عبده في القرن التاسع عشر يوضح هذه النقطة، فما بين الهزيمة والتراجع كانت المساحة المتاحة للدينامية المعرفية ولتعددية الأصوات وإعادة قراءة النصوص الإلهية قد تم تحجيمها باسم الوحدة الدينية أو باسم المفاضلة بين النظام أو الهرطقة بما أدى إلى قيام نظم سياسية ودينية استبدادية تجسدت على صعيدها السلطة في شرائح محدودة في أفراد بأعيانهم وفي خطاب مهيمن. والتحوُّل من النص إلى السياق

لا يحتاج إلى أن يستلهم أحداث الهزيمة أو مرحلة التراجع، بل ينبغي أن ينطلق من خلال متابعة لجاذبية المُثُل الإسلامية العليا بحيث تتشارك مع مُثل الديمقراطية ومعتنقيها إضافة إلى هامش واسع من الوجود في الحيِّز العام بأوروبا وأمريكا الشمالية بوصفهما مراكز القوة السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والمعلوماتية في العالم. وربما لا يوجد عامل واحد بمفرده يبرر هزيمة أو تراجع قيم الإسلام من الأندلس (أسبانيا) بأكثر من عامل تجمّد صور الإسلام في القرون الوسطى. ولو كانت المُثُل الإسلامية العليا قد حافظت على وجودها في أوروبا وانتشرت إلى أمريكا الشمالية لتغيَّرت اليوم خارطة العالم السياسية والجيوستراتيجية، ولكان الإسلام قد فتح مساراً للتواصل مع الديمقراطية في زمن أو آخر. ولكنّا اليوم قادرين على أن يكون لنا دولة أو دولتان فيهما أغلبية مسلمة ونظام ديمقراطي في قلب الاتحاد الأوروبي مما كان يمكن أن ييسر نشر الديمقراطية في الوطن العربي الحالي الذي يحكمه الاستبداد السلطوي إلى حد بعيد. وهذا كله افتراضي بطبيعة الحال.

لكن الذي ليس افتراضياً هو حقيقة أن مُثل الإسلام العليا في مرحلة ما من تاريخها المبكر توقفت عن الانتشار في جهة الشمال. ومع خروجها من أوروبا توقفت هذه القيم السامية عن أن تعاد قراءتها بصورة مبدعة وبأسلوب سوسيو تاريخي. ويرجع ذلك إلى ضياع المساحة المشتركة بالرغم من الخلاف والتي كان الإسلام والمسلمون في المراحل الأولى قد فتحوا على أساسها سُبل الحوار والمناظرة مع المختلفين عنهم. وكانوا قد فعلوا ذلك بحكم الثقة والتواضع نحو التعلُّم من الآخر والشراكة معه ولم يكن عجيباً في ذلك الوقت أنه من خلال التفاعلات مع الآخر (ومن ذلك مثلاً اليونان الهيلينية والهند والصين وفارس وأوروبا) أن استطاعت صيغ الإسلام ومعتنقوه المساهمة في وقت مبكر في المعرفة الإنسانية، بل وبلوغ شأو بعيد من الامتياز في مجال العلوم العملية والنظرية.

ولكن عندما بدأ التجمُّد أصبح المسلم مرادفاً لهوية جامدة وانفرادية في حين أن كان المسلم، وهو في ذروة أحوال المرونة والتعددية، يشكل هوية مركَّبة متعددة تتعدى الثقافات والحدود الإقليمية وبالرغم من أن الاعتراف بالاختلاف في نطاق دار الإسلام أمر أساسي من أجل الاعتراف بوجود الآخر واحترامه والتعايش معه. والأهم من ذلك، فإن هذا أمر حيوي بالنسبة إلى إسلام تعددي يتصل بأكثر من سبب مع غير المسلمين بحيث يمكنه أن يعيش وفق مبادئه السامية، تماماً كما إنهم يعيشون مستخدمين الأرقام العربية أو الطب الصيني البديل. وما ينبغي ملاحظته هو أن المفهوم المحدث الذي يقول «بموْضعة الوعي الإسلامي» على نحو ما أسهب في طرحه إيكلمان وبسكاتوري يثير بالضرورة عدداً قليلاً من الأسئلة «الموضوعية» ومن ذلك مثلاً: «ما

هي دیانتي؟» «لماذا يُعد ديني مهماً لحياتي؟» و«كيف توجِّه معتقداتي سلوكياتي»[١٢]؟ وهما يقولان بصورة مقنعة أن الموْضَعة الأساسية تتمثل في الانتشار وذلك يتعارض مع الطابع التوحيدي للإسلام ولكن الذي لا يأتيان على ذكره هو أن «عملية الموضعة» تتسم ببعد خارجي لأنها تفضي بغير المسلمين إلى طرح سؤال موضوعي بنفس القدر، ومهم أيضاً: ما هو نوع الإسلام الذي يمكن أن يتعايش معه العالم؟ لكن هذا ليس أمراً مقصوراً بالتحديد على الإسلام. إن لحظة ما بعد الحداثة فرضت على الوعي الإنساني سلسلة من هذه التساؤلات الموضوعية: ما هي نوعية البيئة التي يمكن أن يعيش فيها العالم؟ ما هي نوعية علاقات الجنسين التي يمكن للإنسانية أن تعيش معها؟ وما هو نوع الديمقراطية التي يمكن أن يعتمده العالم؟ هذه الأسئلة لا تنتهي قائمتها ولكنها تؤكد بالضرورة النقطة التي تقول بأن الإسلام التعددي أمر حيوي للمسلمين وغير المسلمين شأنه في ذلك شأن الديمقراطية التعددية على حد سواء.

إن هذه الثقة والخشوع اللذين سبق ذكرهما أفادا المسلمين بحق إفادة قصوى من خلال تزويدهم بالاحتياجات التي تقتضيها اللحظات التاريخية التي عاشوها، فجاء بحث الفارابي عن نظام الحكم الفاضل في وقت كان العباسيون فيه منغمسين في حمأة التدهور والفساد مما أفضى به إلى فتح طريق للتواصل مع أرسطو وفلسفته «الوثنية». نفس هذا المنحى من البحث وضع ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) بوصفه مسلماً عربياً أندلسياً ـ أوروبياً على نهج مماثل في صنع المعرفة. ولم يكن تديّن الرجلين قد نال منه اندماجهما في الجدل مع الفلسفة الهيلينية، حيث كان يبحثان عن سبُل تفضي إلى الحكم الصالح. وكما سبق شرحه في الفصل الخامس، فإن مدينة الفارابي الفاضلة تستند إلى مفهوم مزدوج للسعادة يتصل بالحياة الدنيا وبالآخرة. كذلك، فلم يحجم المسلمون عن النظر في نصوص الفلسفة اليونانية بالرغم من أنها مناقضة للمصادر الأساسية لوحدانية الفكر في الإسلام، ولا عن استخدام طرائق الفلسفة في السؤال والبحث ومن ثمة توسيع إطار المرجعية، حيث عمد المسلمون في هذا الإطار إلى التماس نظام الحكم الفاضل واستهداف الغاية الدنيوية والسعادة الأخروية. وفي إطار محاولة التعليق على جمهورية أفلاطون، لم يتبع ابن رشد ما كان مفترضاً من القول باكتمال أو تفوق القانون الإسلامي ليأخذه مأخذ التسليم ولا ليتصوره بعيداً عن التصحيح[١٣] ولا افترض أن ليس هناك شيء يمكن اكتسابه من الفلاسفة غير

---

(١٢) Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(١٣) Ralph Lerner, «Introduction,» in: *Averroes on Plato's Republic*, translated, with an introd. and notes, by Ralph Lerner (Ithaca, [NY]: Cornell University Press, [1974]), p. xiii.

المسلمين أو الفلاسفة اليونانيين. لكنه مثل الفارابي كان ناقداً للفلسفة اليونانية ومن الحق أن رالف ليرنر ينظر إلى ابن رشد على أنه «رفيق أفلاطون المخلص»(١٤). وفضلاً عن ذلك، فهو يشير إلى «أنه عندما قرر إعادة شرح الجمهورية كان ابن رشد يؤكد أن عالمه هو العالم الذي يتم تعريفه وتنظيمه بوحي من القرآن ويمكن أن يستفيد من تعاليم أفلاطون»(١٥).

لكن ابن رشد كان مستقلاً في تفكيره. وهناك من الأمثلة التي تتخلل تعليقاته تفيد برأي قد يخالف أفلاطون وإن لم يؤيد بالضرورة القانون الإسلامي. وبقدر ما أنه اختلف بشدة وبصورة انتقادية مع كثير من طروحات الجمهورية عند أفلاطون إلا أنه بكل تواضع تبنّى طروحات أخرى. ومن أمثلة هذه الطروحات الأخيرة نزعة ابن رشد الحاسمة إلى تأييد حقوق المرأة بالنسبة إلى عصره في ما يتعلق بوضع المرأة في المدينة الفاضلة. وفي هذا المضمار فهو يتجاوز معاصريه ويتفوق عليهم، حيث يمضي أشواطاً أبعد من جميع الأشكال المختلفة للشرع الإسلامي ولِما تواضع عليه فقهاء المسلمين وطرحوه بشأن وضع المرأة. وفضلاً عن ذلك، ففي ظل دعوته القوية إلى مساواة المرأة مع الرجل سياسياً وفكرياً، فإن ابن رشد يتفوق على أي شيء كُتب من جانب فئات متنوعة من الرجال العرب أنصار المرأة على النحو الذي سبقت مناقشته في الفصل السادس وهنا تطرح النصوص جانباً لصالح تأييد لياقة المرأة لتولي شؤون الحكم وهو أمر لا يزال حتى يومنا هذا يمثل الوظيفة المقصورة على الرجل المسلم في معظم النصوص.

وعليه، فذلك موئل ومناط للبحث في ما إذا كانت المرأة تحوز من الطبائع ما يقارب كل نوعية بعينها من طبائع البشر، ولا سيما أُولي الأمر منهم، أو ما إذا كانت فطرة الأنثى تخالف فطرة الذكر.

ونحن نقول إن المرأة وهي قرينة الرجل من حيث الغاية القصوى التي يسعى البشر إلى بلوغها، إنما هي شريك بالضرورة في بلوغ هذا المقصد وإن كان الاختلاف في الدرجة. ولقد يبلغ الرجل من الكفاءة أقصاها في معظم ما يكسبه البشر، ولكن ليس من المستحيل على المرأة أن تبلغ حد الكمال في حرفة أو مهنة كفنّ الموسيقى مثلاً.

وإذا ما كانت الحالة الأولى هي الصحيحة، فحينئذ تكون المرأة أساساً على نفس

---

(١٤) Lerner, Ibid., p. xxviii.

(١٥) Ibid., p. xxvii.

القدر مع الرجل في ما يتعلق بالأنشطة المدنية من نفس الطبقات بحيث ينبغ من صفوف النساء محاربات وفيلسوفات وحاكمات وما إلى ذلك، وإلا فالمرأة مؤهلة لممارسة أنشطة في الدولة لا يمكن لكل سكانها من الذكور أن يكونوا مؤهلين لممارستها ومن ذلك مثلاً التربية وحفظ النوع وما إلى ذلك.

أما وأن الرجل والمرأة مفطوران على خلق واحد، فإن طبيعة النوعين لا تلبث في ظل الدولة أن تتفاعل بحمية واحدة لا تغيير فيها، بمعنى أن تشتغل المرأة في ظل الدولة بنفس ما يشتغل به الرجل، في ما عدا ما قد تقصر المرأة عن ممارسته.

أما في فن الحرب وما إليه من فنون النزال والسجال، فالأمر واضح وضوح الشمس بين أهل البوادي والثغور، حيث إن فطرة البعض من النساء تميزهن عن سواهن ولا يستحيل أن ينبغ من صفوف النساء من تشتغل بالفلسفة أو تتولى مقاليد الحكم وإن كان ثمة من الشرائع والأعراف ما لا يُقر بإمامة المرأة أو توليها مقاليد الولاية العظمى. لكن هناك من الشرائع ما يسكت عن الأمر وكأنما ترى أن وجود هذا الصنف من النساء ليس بالمستبعد ولا هو بالمستحيل(١٦).

ربما وقرت الفلسفة شأنها شأن الديمقراطية في أذهان كثير من المسلمين على أنها «وثنية». والذي يلفت النظر في نموذج ابن رشد حقيقة أن الفلسفة اليونانية باحتمال كونها «وثنية» لم توقف المسلمين الأتقياء والمتعلمين عن التماس الاستنارة من تلك الفلسفة بمعنى أن يتم ذلك خارج الحدود الضيقة للشرع الإسلامي. كما إن ثقة ابن رشد في شراكة «الآخر» والتفاعل معه، فضلاً عن ورعه وتقواه وتواضعه لكي يتعلم من طرائق المعرفة غير المسلمة، كانت تمثل خصائص قائمة ومتوافرة عند الفلاسفة المسلمين والأدباء المسلمين ما أفضى بهم إلى شق طريق للتواصل مع الفلسفة اليونانية ومن ثم توسيع إطارهم المرجعي وزيادة المعارف التي حصَّلوها. وينبغي أن نتخذ التاريخ مصدراً لإلهام المسلمين المعاصرين بحيث يتفاعلون مع الديمقراطية حتى ولو من وجهة نظر نقدية بنفس الأسلوب الذي تفاعل به أسلافهم مع الفلسفة من أجل تطوير وإثراء تجربة أن يكونوا مسلمين سواء كان ذلك التماساً للفضيلة في النهوض بالواجبات المدنية أو في تربية الناشئة. والأمر المؤكد أن تصحيح وإنضاج تجربة المسلم

---

(١٦) Averroes, «The First Treatise,» in: *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, University of Cambridge, Oriental publications; no. 1 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1966), pp. 164-165.

وللاطلاع على فكرة مماثله، انظر: Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity* (London; New York: Verso, 2002), p. 22.

وهذه العبارات قدمناها مترجمة بعد أن تعذر توفير النص الأصلي (المترجِم).

ربما يقتضي التساؤل بشأن نصوص بعينها بل والتنقيب رأساً على عقب في جوانب تلك النصوص. وهكذا، فإن ابن رشد يخالف التسليم بحرفية النص من دون طرح أي تساؤلات على نحو ما يفعل الفقهاء المسلمون الذين أدت تعاليمهم إلى السفسطة وإلى قراءة خاطئة للإسلام.

أما عن أهل أمتنا المعروفين باسم المتكلمين، فإن بحوثهم الشرعية أفضت بهم إلى موقف يقول إن ما يريده الله ليس له طبيعة محددة وقصاراه أن يدور حول ما يريده الله عز وجل. وطبقاً لهذه المقولة لا يوجد شيء يتصف بأنه كريم أو خسيس خارج نطاق هذه الحدود وفضلاً عن ذلك ليس ثمة نهاية ولا هدف للإنسان خارجها والذي جلب هذا هو تفكير الناس للدفاع عن الخصائص التي توصف منسوبة إلى الله سبحانه في الشريعة، بمعنى أنه قادر على أن يفعل ما يشاء وأن من الممكن للإرادة الإلهية أن تمتد لتشمل كل شيء بما في ذلك التفاصيل أيضاً، وعليه، كل شيء ممكن وما حدث لهؤلاء يحدث غالباً في إطار البحوث الشرعية، بمعنى أن الله سبحانه يُوصف أولاً بصفات معينة وبعد ذلك يبحث الإنسان على ما يجعل هذه الأوصاف متفقة مع التعاليم المطروحة أياً كانت طبيعة تلك الأوصاف، ولكن هؤلاء النفر من العلماء لم يسرهم اكتشاف تفسير لهذه المساءلة في حالة اعتبارهم أن الأشياء واضحة وجلية في متن القانون الذي يؤمنون به وكان من نتيجة ذلك أن وصلوا إلى رأي أقرب إلى آراء السوفسطائيين وأبعد ما يكون عن طبيعة البشر وأيضاً أبعد ما يكون عن فحوى الشريعة[١٧].

إن هز الركائز المستقرة التي تناهت من خلال الوحي ليس بالأمر السهل وبخاصة عندما تكون دعاوى الهوية والأفكار مرتبطة وثيقاً بنصوصها. كما إن التساؤل عن حجية أي نص ديني أو غير ديني ينطوي على تحديد هوية بعينها أو عن التصور الجماعي يفسر السبب في أن تعديل حتى الدساتير العلمانية يمكن أن يستدعي مقاومة ومعارضة في غاية الصلابة، فالمقاومة والمعارضة إزاء إعادة قراءة التعاليم الإلهية على نحو ما يبين تاريخ جميع الأديان يمكن أن توصل يوماً إلى ما يهدد الحياة نفسها. وثمة أحداث قريبة في العالم الإسلامي حافلة بأمثلة من سلوكيات القسوة وسفك الدماء والتشهير والإرهاب والتنديد الشديد بهؤلاء الذين رأوا أنهم أساءوا إلى مسار بعينه أو قراءة بعينها للإسلام أو لم يراعوا حساسيات المسلمين بشكل عام. وتتراوح هذه الحوادث ما بين فتوى تصدر بالقتل على سلمان رشدي ونصر حامد أبي زيد وبين محاولة اغتيال نجيب محفوظ الحاصل على جائزة نوبل. وهذه

---

(١٧) Averroes, «The Second Treatise,» in: *Commentary on Plato's Republic*, pp. 81-82.

الأحداث التي لا تخدم في واقع الأمر سوى تشويه تاريخ المسلمين الذي يقوم على أساس تراث من التواصل وممارسة المناظرات لم تردع كثيراً من المسلمين الآخرين عن مواصلة إعادة قراءة الإسلام.

أما تيارات إعادة قراءة القرآن بحثاً عن صيغ للإسلام تتيح سُبُل التساؤل اللازمة عن أي نوع من أنواع الحداثة، فمن شأنها أن تكتسب زخماً في عالم من التبادل الثقافي المشترك والمتكاثف، فضلاً عن تزايد المعرفة. ومن الديناميات المتواصلة في هذا الصدد، على نحو ما يلاحظ حلاق، ما يتمثل في «القبضة الحرفية للمفسرين»، وكانت تلك سمة يتصف بها تاريخياً الفقه الإسلامي[(١٨)] وهو يمضي ليفسر كيف أنه من جراء تلك القبضة الحازمة للمذاهب الشرعية الفاعلة، فإن المحاولات التاريخية من أجل توسيع محددات الفكر الفقهي من خلال إعادة عرض القانون جوبهت بقدر لا يخفى من التهميش[(١٩)]. ويرى حلاق أن هذا الاتجاه القانوني المحافظ يرمي إلى الحفاظ على الأوضاع القائمة من جانب المشتغلين بمهنة القانون، فضلاً عن أنها قاعدة تقوم عليها هياكل السلطة بحيث تجعل الفقه ليس أكثر من مرآة خارجية تعكس الهياكل سالفة الذكر. ولكن الأمر الأساسي الذي يؤكده حلاق هو أن مثل هذه القبضة تبرر ما شاب جميع حركات الإصلاح من تخوّف ابتداءً من أصحاب المذاهب الأولى في الإسلام وحتى نزعة الإصلاح عند الحركتين الوهابية والسنوسية وكلتاهما نادت بالحق في اللجوء إلى الاجتهاد، ولكن كان همهما الأساسي هو العودة إلى فكرة إسلام نقي سلفي[(٢٠)]. ثم يوضح حلاق التناقض الفقهي الذي شهده تاريخ الإسلام ويلاحظ كيف أن الفقه تحول من قوة تقدميه إلى قوة رجعية.

في واقع الأمر ظل الفقه خاضعاً لتطور إيجابي لدرجة أن ليس من قبيل المبالغة وصف الثقافة الإسلامية على أنها ثقافة فقهية. ولكن هذه الميزة العظمى لثقافة ما قبل الحداثة ما لبثت أن تحولت إلى عقبة في وجه التحديث، فالنظام الذي استطاع أن يخدم المسلمين جيداً في الماضي تحول إلى أن أصبح حجر عثرة على طريق التغيير وهو تغيير ثبت أنه لازم في ثقافة القرن العشرين التي تخضع إلى تشكيلة بغير نهاية من المؤثرات والضغوط الغربية[(٢١)].

---

(١٨) Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997), p. 207.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

وبصرف النظر عن استخدام مصطلح من قبيل **الثقافة الإسلامية** الذي يشير إلى وجود ثقافة متوحدة ومتسقة، فإن حلاق على حق، فهو يوضح في موقع آخر كيف أن المثابرة التاريخية من جانب أتباع مدارس الفقه الإسلامية في إطار المعارف الحقوقية التي تم إرساؤها على يد الآباء المؤسسين، بمعنى المذاهب الفقهية الرئيسية، قد أنتج شكلاً من أشكال الهرم السلطوي[٢٢]. وبدرجة ما، فإن تجمد المعايير التي أفضت إلى الإصرار على صوابية التجارب والنصوص التي تناهت من زمن العلماء الكبار أدى بدوره إلى تجميد مُثُل الإسلام ذاته وهذه الحالة تبرر ضرورة معاودة النظر في إحدى النقاط التي انطلق منها هذا الكتاب: التشكك في السلطوية الهرمية وفي مركزية الشعارات وكلا الأمرين هما اللذان مكّنا لفكرة الجمود والانعزال. ولكي تعمل مبادئ الإسلام العليا على فسح مجال أمام المسلمين من أجل ممارسة راديكالية، على نحو ما هو الحال بالضبط مع قيم الديمقراطية، لا بد من إتباع نسبية مُناظِرة للسلطة (القانونية والسياسية والدينية) وحيث يتم تعريف السلطة عند أي من مدارس الفكر الفقهي ويمكن تحديد مجالاتها من خلال معايير ونصوص من شأنها تقويض إمكانية أي تعددية، بل وأي ابتكار.

لكن أصداء الفقه الإسلامي ربما تجد إجابات في التجديدات التي جاءت بها حركتان: **أولهما** النفعية الدينية و**الثانية** الليبرالية الدينية طبقاً لما يقول به حلاق. والمؤكد أن كثيراً من المفكرين يعملون حالياً، ولو بوتيرة بطيئة ومبتكرة، إن لم تكن متسقة في كل أحوالها، على التفاعل مع التوتر بين النص والسياق حتى وإن لم يكن لهذه العملية تأثير واسع النطاق أو أثر ملحوظ. هؤلاء المفكرون يشتركون في نمط من أنماط الفكر المنطقي يغامر بالعمل خارج نطاق الحدود الضيقة من الاجتهاد الذي تمت ممارسته عبر التاريخ. وبهذا، فهم يخالفون الفكر الفقهي الشكلي من خلال تجاوز استخدام الأدوات القانونية ومنها مثلاً التخير (من واقع مدارس سلفية عديدة) أو التلفيق (بمعنى خلط مذاهب تنتمي إلى مدرستين من مدارس الفقه)[٢٣] وهذه الاتجاهات الثنائية تلتقي عند نقطتين، **أولهما** تتعلق باعتقادها بأن التفسيرات الحَرفية المتمسكة بظاهر النص التي قال بها فقهاء القرون الوسطى تفسيرات خاطئة، فضلاً عن كونها عاجزة عن تكييف القانون بحسب السياقات الجديدة[٢٤]، أما النقطة **الثانية**، فتتمثل في أن هذه العملية تستلهم ما سبق إليه المصلح المصري محمد عبده في

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

القرن التاسع عشر الذي لم يعمد في إصلاحاته إلى اختراع منهجية فقهية جديدة على نحو ما يلاحظ حلاق. وبدلاً من ذلك، ففي إطار سعيه إلى طرح فكرة دينية مزودة بإمكانية إعادة هيكلة وإصلاح الأفكار الدينية سعى محمد عبده إلى مواءمة العقل والوحي وأنحى باللائمة على سوء التفسير الذي أدى إلى التعارض بينهما(٢٥). وقد انطلق محمد عبده من الضرورة المُلحَّة للاستجابة إزاء التغيير وكان سياق أفكاره هو القرن التاسع عشر على نحو ما ينبغي تذّكره، حيث كان تلك فترة من تراجع المسلمين. ويرسم حلاق خارطة للساحة التي شهدت هذين التيارين بقدر أكبر من التفصيل، وللمشكلات الرئيسية التي يتصدى لها التياران والصياغات القانونية المعادة التي يطرحانها دعماً لمنطلقهما في حيز من النسبية في نطاق الإسلام. أما الأسئلة المطروحة في هذا المجال، فتثار مثلاً بشأن نسبية النظرية الفقهية السلفية التي يرفضها تماماً حسن الترابي بوصفها عاجزة عن الاستجابة إزاء المشكلات المعاصرة، وهو يمضي بعيداً إلى حيث يؤكد أن الحياة الاجتماعية الإسلامية والفقه الإسلامي انحرفا عن «أوامر القانون الإلهي»(٢٦) وبالنسبة إلى الآخرين ومنهم رشيد رضا (ت. ١٩٣٥) الذي يضعه حلاق ضمن تيار النفعية الدينية، فإن القياس أمر عفا عليه الزمن.

ويرى رشيد رضا أن القرآن هو الأساس الرئيسي للإسلام مبيناً ما عُرف من أن النبي (ﷺ) كان له أخطاء في شؤون الدنيا، وعليه، فهو يؤكد توقيره للسُنّة من خلال قصرها على أمور العبادات(٢٧). وعلى ذلك يرى رضا أن أمور العبادة ليست قابلة للتغيير وليست بحاجة إلى ذلك، على خلاف أمور المعاملات الدنيوية التي لا بد من تنظيمها بحسب السياق. ويضيف حلاق أن هذا يشير إلى «أن الوضعية القانونية العملية لهذه الأمور الدنيوية تظل ضمن نطاق التقدير البشري»(٢٨)، وبشكل عام، فإن ثمة نقاطاً قليلة تُميز النفعيين عن الليبرالية الدينية، فالنزعة الأولى تنطلق في تفكيرها الفقهي من مبدأ المصلحة الذي أدى إلى تقييد التطبيق بالنسبة إلى فقهاء العصور الوسطى. وثمة مفهوم آخر يتم الاعتماد عليه بشدة من جانبهم وهو مفهوم الضرورة. وينتقد حلاق الاعتماد على هذين المفهومين بحكم النزعة الذاتية التي يؤديان إليها، إذ إنهما لا يستندان إلى منهجية فقهية متسقة ما يجعل الفكر القانوني على أساسهما «مغامرة مغرقة في النسبية»(٢٩). من ناحية أخرى، يُحجم مذهب الليبرالية

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

الدينية عن الأخذ عن المبادئ الفقهية القروسطية[٣٠] وينطلق حلاق من نظرة متفائلة بشأن آفاق هذا الاتجاه من أجل أن يكشف عن منهجية قانونية ذات مصداقية وقدرة على «أن تضفي علاقة جدلية على الحتميات التي تحفل بها نصوص الوحي وحقائق العالم الحديث»[٣١]. إن كان مقصده الرئيسي كما يقول يتمثل في فهم الوحي على أنه نص وسياق وبالنسبة إليه، فإن سلامة هذا الاتجاه تتمثل في حقيقة أن «الصلة بين نص الوحي والمجتمع الحديث لا تتوقف على مفسر يتمسك حرفياً بظاهر النص، بل على أساس تفسير للروح والمقصد العمومي الذي يكمن خلف لغة النصوص»[٣٢].

ومن ممثلي تيار الليبرالية الدينية يستحق المفكر السوري محمد شحرور ذكراً خاصاً، ففي العمل الذي أصدره بعنوان **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، يسهب شحرور في ما يصفه حلاق بأنه، «نهج شمولي وسياقي جديد إزاء اللغة الفقهية والتفسير الشرعي»[٣٣]، ولا عجب حينئذ أن يكون النهج التجديدي الجسور الذي اعتمده شحرور واحداً من أكثر هذه النُهُج إثارة للجدل في الشرق الأوسط بأكمله[٣٤]. ومنذ البداية، فإن شحرور يحدد المشاكل الرئيسية التي تواجه صناعة المعرفة في المحيط العربي الإسلامي. ويقف بالذات عند عدم تقيد العلماء المسلمين بمنهج البحث العلمي الموضوعي وبلا عواطف جياشة في تفسيراتهم، للكتاب الموحى إلى محمد (ﷺ)، الأمر الذي جعلهم عاجزين عن إنهاء الأفكار المسبقة. وهو يطرح على ذلك المَثَل الذي تبنى فيه كثير من العلماء المسلمين أحكاماً مسبقة التي تقول إن موضع المرأة في الإسلام وضع سليم وهو ينعي هذا الغياب للموضوعية العلمية ويشبهها بنزعة الاستشراق عند العلماء غير المسلمين الذين يفترضون العكس بالضبط من دون اتباع منهج البحث العلمي الدقيق. وبصورة خاصة، فهو يلوم عجز صناعة المعرفة العربية الإسلامية عن التفاعل بشكل واثق من النفس وبأسلوب مبدع مع الخبرات الناجمة عن ممارسات المعرفة غير المسلمة. ويوضح بحق أن من المستحيل لجميع أشكال المعرفة من اليونان الهيلينية حتى الآن أن تتجاهل مُثل الإسلام العليا بوصفها أموراً غير ملائمة. والأهم من ذلك، وبقدر ما يتعلق الأمر بمهمة إعادة التفكير في الإسلام في إطار سياقي، يؤكد شحرور أن المسلمين المعاصرين يعيشون في غمرة أزمة فقهية حادة ويدعو بجسارة إلى إعادة قراءة السّنة من أجل توسيع نطاق

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

محددات التفكير الفقهي خارج حدود الفقه الإسلامي الموروث (الفقهاء الخمسة) بحثاً عن مجموعة بديلة من المذاهب والمبادئ القانونية التي تصلح للسياقات الناشئة والمتنوعة التي يعيش فيها المسلمون[٣٥].

وهناك دلائل كافية على أن أفكار شحرور بشأن الحكم الإسلامي تتوازى مع بحثه الدؤوب عن منهجية وإطار معرفي بديلين للفهم ولإعادة التفكير في الإسلام في إطار سياقي. إن المبادئ التي يطرحها بوصفها مبادئ لتشكيل الحكم الإسلامي تتفق مع الحكم الديمقراطي باعتبار أنه يرى أنها تؤهل للتوافق الواسع وللتعددية الحزبية ولحرية التعبير[٣٦]. أما الجديد في عملية إعادة صياغة الحكم الإسلامي هذه، فيتمثل في رفض شحرور الشريعة مصدراً للتشريع في دولة إسلامية، وهو يبرر هذا الموقف بتأكيد الطابع المتغير للشريعة التي هي نتاج بَشَر في سياقات محددة أتاحت لهم أن يصوغوا قوانينهم المنظمة لهم بحسب زمانهم ومكانهم، وعلى ذلك، فمثل هذه القوانين يمكن إلغاؤها أو نسخها، كما إنه يطرح أسلوباً يسميه حدود الله التي يمكن أن تكون قِيمية وتنظيمية[٣٧]، فالحدود التي أمر بها الله سبحانه تشكل إطاراً تأسيسياً مطلقاً وغير قابل للتغيير لأنها ترسم الحدود التي لا يمكن للمسلمين تجاوزها. لكن تفسير هذا الإطار وتأهيله للعمل به في ظل إسلام حيّ أمر يوكَل إلى الناس ومن ثم، فهو خاضع للتغيير. ويطرح حلاق فكرة شحرور عن حدود الله واصفاً إياها بأنها **نظرية الحدود** ويفسر آثارها القانونية على النحو التالي:

هي القانون الإلهي الذي يرد التعبير عنه في الكتاب الكريم والسنة وهو يرسم الحد الأدنى والأعلى لجميع الأفعال البشرية، فالحد الأدنى يمثل أقل ما يُطلب بمقتضى القانون في حالة بعينها. أما الحد الأعلى، فيمثل الدرجة القصوى. وبما أنه لا يمكن السماح قانوناً بما هو أقل من الحد الأدنى، فحينئذ لا يمكن لأي شيء يعلو عن الحد الأقصى أن يعتبر مشروعاً وما أن يتم تجاوز هذه الحدود يخضع الأمر للعقوبات، كل بالنسبة إلى الخطأ المرتكب[٣٨].

شحرور، الذي يرفض، كما سبق ذكره الفقه الإسلامي على أساس أن الزمن قد تجاوزه، يعمد بصورة راديكالية إلى تغيير الفهم السلفي لنفس تعبير القرآن ذاته

---

(٣٥) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٢)، ص. ٣٠ ـ ٣٢ و٥٨٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٢٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٣٨) Hallaq, Ibid., p. 248.

الذي يشار إليه من خلال مسميات متباينة على أنه الكتاب (ومن ثم فأهل الكتاب ترد الإشارة إليهم بوصفهم أهل الديانات الإبراهيمية التوحيدية وهي اليهودية والمسيحية والإسلام). إن فهمه للمصطلح يدفعه إلى أن يطرح في ضوء جديد مُثل الإسلام العليا وانفتاح الإسلام للتفسير وللفهم الإنساني. وبالنسبة إلى شحرور، فالمصطلحان لا ينبغي التعامل معهما على أنهما مترادفان، فهو يرى أن اللسان العربي خال من المترادفات[٣٩]. وعلى أساس هذا الفرض اللغوي الذي يطرحه شحرور فهو يُقسم الكتاب المقدس للمسلمين إلى أربعة أجزاء[٤٠]، منها الأجزاء الرئيسية التي تشكل القرآن وهي النبوة وأم الكتاب والرسالة[٤١]. والإمكانات الدينية التي تنشأ من هذا الفهم من اللغة بعيدة المدى حقاً، فعلى أساس هذا التمييز يصبح الكتاب لا هو فريد ولا ثابت، وهو ليس فريداً باعتبار أنه يحوي أجزاء لا تصدق عليها القداسة التي تصدق على الحدود. وبعض الأجزاء قصاراها ببساطة أن تسهب القول في ما سبق من الوحي أو قد تضيف معلومات أو تفسر سياق الوحي ومن ثم، فهي ليست ملزمة. والبعض الآخر، يحوي وصايا إلهية ترسم الحدود ومن ثم، فإن مضمونها المقدس والملزم لا يكاد يترك أي فرصة للتدخل البشري. ومرة أخرى يسهب حلاق في إغناء الآثار القانونية المترتبة على منهجية شحرور قائلاً:

. . . إن هذا التمييز يفرق بين مهمة محمد (ﷺ) كونه رسولاً ومهمته كونه نبياً، فهو كونه نبياً تلقى جانباً من المعلومات التي تتعلق بالنبوة والدين وما إلى ذلك. وهو كونه رسولاً كان متلقياً لمجموعة من التعاليم القانونية، بالإضافة إلى المعلومات التي كان قد تلقاها كونه نبياً. ومهمة النبي هي مهمة دينية بالدرجة الأولى بينما مهمة الرسول مهمة تشريعية. أما وإن المعلومات التي تلقاها كونه نبياً يحفها غموض من حيث النص، فهي تتيح تفسيرات متباينة وهذا هو القرآن. ومن الناحية الأخرى، فإن مضمون المعلومات القانونية حاسم وقاطع ولكنه مع ذلك يمكن أن يكون موضعاً للاجتهاد وهذا هو الكتاب[٤٢].

وعليه، ففي ضوء هذا التميز يفتح شحرور إمكانيات لمزيد من الفعل الإنساني لكي يرى النص في إطار السياق ولكن من دون أن يتخلى عن أجزاء من الكتاب الكريم أو يعلو بالنبوة على الرسالة: لكل منهما أثاره المترتبة من حيث تعريف نوعية

(٣٩) شحرور، المصدر نفسه، ص ٥٨٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٤٢) Hallaq, Ibid., pp. 246-247.

صيغ الإسلام التي يراها هذا الكتاب لازمة لأي نزعة ديمقراطية أو أي مبدأ إنساني معاد للمركزية المؤسسية ومهم أيضاً للتواصل في إطار الاختلاف والتعدد في الداخل وفي الخارج. على أن كتاباته تقطع أشواطاً أبعد حتى ولو ظلت غير معروفة، فضلاً عن أنها موضع معارضة على نحو ما يلاحظ حلاق في ما يتصل بتخفيف القبضة الحازمة التي تتحكم فيها نظريات الفقه السلفية بالمسلمين وهو نهج يبدي تشككاً غير مسبوق نحو الثبات والفردانية الدينية الموروثة. ويعلن شحرور توقيره للنبي محمد (ﷺ) ولكنه يتعامل مع الأحاديث بقدر أقل من التوقير، مؤكداً أن الرسول نفسه عندما رفض تدوين أقواله الشخصية، فقد نجح بالفعل في تحويل المطلق إلى نسبي، أي إن باب الاجتهاد في الأحكام لا يُقفل ليتيح التفسير البشري للمُثل العليا للإسلام[٤٣]. وبهذا، فإن شحرور يعطي الأولوية العليا لخطاب متحرك وليس ساكتاً لتلك المُثل الإسلامية، بمعنى إنها إسلامات يتم تفسيرها سياقياً وبصورة يمكن الاختلاف بشأنها ولا تتوقف مسيرتها قط. وهذه المحاولات التي بذلها كل من شحرور وأركون وأبو زيد وغيرهم من المفكرين المسلمين من أجل إعادة قراءة النصوص الإلهية إنما تدعو إلى التعاطي بفهم واع ودقيق مع هذه النصوص سواء من جانب الذين يوافقون على ما ذهبوا إليه أو يختلفون معهم. إن جهودهم تمثل مساعي لإعادة تأكيد الأهمية القصوى للاجتهاد بوصفه تراثاً كان يمارس بكل همّة وقوة في الإسلام الشيعي بأكثر من الإسلام السُني. وبالرغم من عوامل قصور قراءاتهم المعادة هذه، فإن جهودهم تشجع على حالة من تأمل التراث، وتلك ممارسة يحتاج إليها المسلمون إلى حد كبير. وإذا ما تخلى المسلمون عن الممارسة العاجلة لهذا الالتزام بالتأمل الباطني في ذاتهم، فإنهم بهذا سيكونون قد تخلوا عن الله (الإسلام) وكذلك عن مواطنيهم (الديمقراطية).

قد لا يتسنى قط تحقيق الإسلام والديمقراطية. ولكن الإسلامات والديمقراطيات يمكن تحقيقها، فالإسلام والديمقراطية يمكن التعامل معهما على مستوى فردي باعتبار أن كلاً منهما يمتلك أفكاره المستقرة التي تنشأ منها فكرة الكرامة والجدارة للبشر. وتواريخهما كانت تدور حول إعادة اختراع الالتزام بتلك المُثل العليا وتفعيلها. وعلى ذلك، فإن محاولاتهما نشر هذه المُثل العليا سياسياً ظلت تحصر كلاً منهما ضمن عمليات من الإقصاء المتبادل. لكن أصول هذه الصور من الإسلام والديمقراطية كانت مختلطة، بل وشابتها أوجه من العنف المتبادل (الغزوات وهجمات الاستعمار) كما أساءت إليها فكرة الأصولية المتبادلة (الاستشراق والاستغراب) إلا أن الأصول المتألقة ما تزال حتى الآن محجوبة إلى حد كبير: النقل

(٤٣) شحرور، المصدر نفسه، ص ٣٩.

والإحياء الجزئي للتراث الإغريقي إلى الإنسانية على يد فلاسفة المسلمين والعرب ثم النهضة العربية التي أدت إلى مثل هذا الانبعاث من أجل تكرار إمكانية أن يعاد اختراع الالتزام إزاء هذه الصور للإسلام والديمقراطية، إزاء القيم العليا التي تبدو وكأنها تفصل بينهما ومن ثم، فالواجب هو إعادة تجديد الالتزام بهذه الأصول الجليلة التي وحّدت بينهما في يوم من الأيام: الحوار الثقافي المشترك عبر الفلسفة الهيلينية.

إن البحث عن الديمقراطية في الوطن العربي ينطوي على حاجة شديدة الإلحاح ومتجددة أيضاً تدعو إلى حوار من هذا القبيل وبخاصة لأن الإسلام والديمقراطية اليوم موضوعان على محك الاختبار بالاقتران مع بعضهما البعض وليس بالانفصال عن بعضهما البعض. إنهما مرتبطان وثيقاً بالخطاب المطروح في مرحلة تحولات المنظور الذي يطلان منه على القضايا، وهي مرحلة تتسم كذلك بالسيولة والتمازج والتنافسية. وهذه المحكّات المعرفية التي يخضع لها الإسلام بفعل تشكيلة متنوعة من تصورات وعوامل اجتماعية مختلفة (الحكام والعلمانيون والإسلامويون والعلماء وأنصار المرأة من العلمانيين والإسلامويين) جرت تاريخياً من أجل التعامل مع كثير من الثنائيات: العقل مقابل الوحي، والسياسة مقابل الدين، والوطنية مقابل العروبة والانتماء الإسلامي الأوسع، والتجديد مقابل التقليد، والرجل مقابل المرأة والغرب مقابل الشرق. وهذه الاستقطابات ظلت طول الوقت مرهونة بسياقات مزدوجة. وقد كان تدفق الفلسفة اليونانية وما تبع ذلك من حالة النهضة سياقاً شكلت فيه قيم الإسلام العليا الخطاب الغالب، حيث كان الإسلام في حال من الصعود. أما الاستعمار والتحديث والتغريب، فكانت سياقات غابت فيها قيم الإسلام عن إثراء الخطاب الغالب، بل تعثرت مسيرة الإسلام ولم تخضع مُثله العليا لتفسير متجدد. ويتمثل في السياق الحالي كثافة التبادل الثقافي المشترك الذي لم يعد فيه أمام قيم الإسلام العليا سوى خيار المشاركة في حيز معرفي مع قيم أخرى وهي قيم الديمقراطية.

وثمة إمكانيات تنطوي عليها الحالة التاريخية الراهنة من أجل مؤازرة تقاسم التعلم ودعم المشاركة وتعزيز الحوار: هذا هو الطريق الذي يفضي إلى هزيمة التخاذل والتطرف واستبعاد الآخر والنفعية والتركيز على الذات. لقد دخلت البشرية مرحلة **الثنائية** إذا استخدمنا مفهوم هومي بهابها[٤٤] وهذه الحالة أقرب إلى وجهي جانوس الإغريقي القديم، بمعنى أنها مزيج يضم «**الذات**» و«**الآخر**» كما تضم تفاعلاً بين **هنا** و**هناك**. وهذه التشابكات جاءت بها العولمة بتركيز أدى إلى صياغة الظاهرة المذكورة

(٤٤) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London; New York: Routledge, 1994).

أعلاه، كما إن وجود المجتمع الإسلامي على نطاق يتجاوز الحدود بكل ما يضمه من هويات مركبة بلا نهاية يأتي نموذجاً لظاهرة الثنائية هذه أو ما يمكن أن نسميه **المشترك بيننا وبينهم** على نحو ما أشرت إليه في مقدمة هذا الكتاب.

إن البحث عن الديمقراطية العربية لا يمكن أن يكتمل بغير بحث يتدارس هذا المجال المختلط الذي يجد فيه العرب المسلمون أنفسهم في هذه المرحلة أو اللحظة التاريخية. وفي نطاق هذا المجال، وفي إطار هذا الحيز المزدوج، يمكن أن تتعرض للخطر هذه النظرة المعرفية الثنائية التي تضع «الذات» في موقع مقابل لـ «الآخر» وربما في نطاق هذه المساحة المتوسعة من الثنائية المشتركة التي يتسم بها العرب المسلمون الأمريكيون والفرنسيون والبريطانيون تكمن بعض الإجابات على آفاق التحول الديمقراطي والتعددية في الوطن العربي. بعد ذلك ليس للبحوث الأكاديمية أن تتجاهل هذه المساحة المزدوجة لأن الهويات المركبة في مهاجر الشتات يمكن أن تكون عوامل فعالة لتجسيد هذه المشاركة ومن ثم للتغير الإيجابي والتوائم المتبادل إزاء وجود الآخر. وعليه، فقد تحمل المفتاح المفضي إلى الأخذ والرد السلمي بشأن الاختلاف والتعاون الجدلي الذي يتم بين الديمقراطية والإسلام والعروبة. ومن شأن ذلك أن يحيي الأمل في أن هذه الهويات المركبة يمكن أن تكون بدورها طريقاً مفضياً إلى إعادة التفكير في الإسلام وأن تشكل عوامل فعالة تنشر مفهوماً نقدياً جذرياً للديمقراطية على مستوى بقية الوطن العربي. وما يزال بحثي الخاص في مجال الديمقراطية العربية مستمراً بحيث يعيد تركيز الاهتمام على ما أسميه «الإسلام المتعدد الوجوه» والنزعة الإسلامية المتعددة الوجوه[٤٥].

إن أوروبا الجديدة الناشئة وأمريكا في ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ سوف تواصلان تهيئة مساحة جدلية وتفاعلات ثقافية لهذه النوعية من الإسلام وللنزعة الإسلامية أو، فلنسّمها الإسلام السياسي المتعدد الوجوه. إن **الأزمات المهجرية** التي يواجهها ملايين من العرب المسلمين المقيمين في الاتحاد الأوروبي أو أمريكا لا تتحدى فقط عنصري الثبات والفردانية، بل إنها تنطوي على إمكانية إعادة تصوير وإعادة تشكيل إسلام سياسي مزدوج مفتوح أمام التعاون الجدلي مع المثل الديمقراطية العليا. وبهذا، فهي أيضاً تعيد تشكيل الهوية العربية المسلمة بعيداً عن الخوف والرفض إزاء الاختلاف مع الطرف الآخر وهذا النوع من الإسلام المزدوج الوجوه الذي قال به ابن رشد والفارابي بين فلاسفة مسلمين وعرب كبار آخرين ينطوي على إلهام بغير حدود:

---

(٤٥) Larbi Sadiki, *Re-thinking Arab Democratisation: The Making of Liminal Islam, Hyphenated Citizenship and Salon Democracy* (forthcoming).

لقد عمدوا إلى التفاعل الواثق الثاقب حول هذا الموقف المتوسط بين الفلسفة والوحي وبين العلم والروحانية وبين أوروبا ودار الإسلام.

ولذلك، فإن المعرفة التي أنتجوها وتناهت إلينا ميراثاً في عصرنا ما زالت تفيد البشرية جمعاء. وليس هذا تاريخاً نسرده لمجرد الاعتزاز بأمجاده، بل لأن دروسه تستأثر باهتمام العرب والمسلمين على السواء. ولا مبرر اليوم لأن لا يعمد الأمريكيون العرب أو الفرنسيون العرب إلى استدعاء هذه النسبية المتعددة الوجوه بحيث تمتزج في إطارها المُثل العليا للإسلام والديمقراطية باعتبار أن كليهما يمضيان قُدماً في رحلة الألفية الثالثة وبحيث يتشارك الإسلام والديمقراطية بصورة متزايدة في هذه الصفة التي تتعدد فيها الأبعاد وتُصبح هذه التعددية منطلقاً لمناظرات وخطابات متواصلة وخطابات مقابلة لها ومنافسات بحثاً عن «إسلامات» ديمقراطية و«ديمقراطيات» مسلمة. وفي هذه الديمقراطيات المسلمة والإسلامات الديمقراطية يظل عنصر الخير الذي ينبغي الاعتزاز به هو التنوع في حين يظل عنصر الشر الذي ينبغي الابتعاد عنه هو احتكار الحقيقة. وثمة مبدأ ينبغي التمسك به وهو النسبية، فالله سبحانه وتعالى هو العنصر الوحيد الذي يعلو على النسبية على نحو ما يقول به الإسلام.

ولقد انضمت الديمقراطية إلى الإسلام وشاركته في إثراء العملية السياسية في غير مجتمع عربي بوصفها معياراً ثابتاً أو مبدأً معيارياً. وهذا الكفاح يسير في خط معاكس لنوع من أنواع الديمقراطية العلمانية المجسدة اليوم في النزعة السلطوية المتداعية أو في سياسات العشيرة أو العائلة أو في الحكم فاقد الشرعية أو الدول الفاشلة أو الثورات التي ثبت إفلاسها. وعلى مدى أربعين عاماً، عمل القوميون العرب والثوريون والملكيون والجمهوريون والإسلامويون على تضخيم التوقعات في كل بقعة من بقاع الشرق الأوسط العربي ولكن وعودهم بتنفيذ الطموحات، ما بين الاستقلالية والاشتراكية العربية والأمن والتنمية والحكم الصالح والسوق العربية المشتركة وفلسطين المتحررة بعد الاستقلال آلت إلى عدم التنفيذ، بل إن أسلوب حكمهم اليوم أصبح موضع شك وتساؤل شأن منطق الخط الطولي السادر في طريقه سواء بسواء، وهو ما استخدموه لإضفاء المشروعية على الخيارات السياسية والمصالح الضيقة للنُخب الحاكمة ولإثبات قيمة هذه السياسات التي اتبعوها. وفي بعض الأحيان جاءت محصلة هذا المنطق الطولي السادر محصلة مأساوية، فعدد من الدول العربية لم تحصل على السلام ولا الأمن ولا على مكاسب إقليمية من واقع سياسات الحرب التي فرضتها النُخب الحاكمة أو سياسات التسلح، بل وفي حالة أو حالتين جاء التورط في الإرهاب الدولي. وعلى العكس، ففي حالتين أخريين دمرت حالة الأمن في الدولة من جراء مجموعة من عقوبات الأمم المتحدة، إضافة إلى استعداء

الولايات المتحدة ضد الحكام. وعندما تعمل السياسة بغير إحالة إلى المجال الأوسع للتنافس والمعارضة والاستيعاب والتشاور والشرعية، فإن النتيجة النهائية يمكن أن تكون كارثية. والدولة العربية التي خلفت الاستعمار، إذا ما استعرنا فكرة طرحها عبد الباقي الهرماسي دولة **جرت خصخصتها** وتلك فكرة بقدر ما أنها عبثية إلا أنها محزنة للأسف الشديد. والحاصل أن أقلية من العائلات أو العشائر قد **استعمرت** دولة ما بعد الحقبة الاستعمارية بصورة تكاد تكون دائمة فيما يكاد يكون كل بقعة من بقاع الشرق الأوسط العربي. وفي ثلاث على الأقل من الجمهوريات العربية، ارتأى الحكام أن يبدأوا بتجهيز ورثة ينحدرون من سلالاتهم أنفسهم. وهكذا، فإن ما لقيصر وما لله قد اجتمعا في أقطاب الحكم الفردي الذين ما برحوا يقبضون على مقاليد السلطة السياسية والاقتصادية ثم وبشكل غير مباشر السلطة الدينية.

إن التحول الديمقراطي يمثل واحداً من هدفين تم تعريفهما ضمن مهمة التحالف الأنكلو ـ أمريكي في العراق الذي بدأ في أوائل عام ٢٠٠٣، وتهيأ لضرب بغداد وإطاحة صدام حسين بالقوة. وفي الأجل القصير على الأقل، فإن هذا الأمر سوف يسفر بلا شك عن المزيد من الأنشطة الانتخابية في الشرق الأوسط العربي بما في ذلك في المملكة السعودية عندما تسكت المدافع. وقد امتلك التحالف الأنكلو ـ أمريكي قوة النيران التي استطاعت الإطاحة بصدام حسين وهو الحاكم الذي كان ينبغي عليه أن يتخلي عن السلطة في ضوء الخسائر الجسيمة الفادحة من الناحيتين البشرية والمادية التي سببها لشعبه في حرب إيران ـ العراق. ومع ذلك فبعد أن اجتاح التحالف المذكور بغداد لن يستطيع أن يقحم الديمقراطية، فضلاً عن «تدريسها» لا بسبب أن الديمقراطية مفهوم خاضع للتنافس والمعارضة وحافل بالتصورات القيميّة، ولكن أيضاً لأن الديمقراطية هي عملية في التحليل الأخير. ولهذا، فمن خلال رد الفعل الدولي تحديداً إزاء رصده فكرة **الديمقراطية الانتقائية** في العراق تحوّل صدام الطاغية إلى صدام البطل الذي وقف بوجه الطاغوت الإمبريالي. وعليه، ففيما يمكن أن يحتفل معظم محبي الديمقراطية في الوطن العربي بسقوط صدام، فإنهم قد لا يحتفلون بما ينجم بعد ذلك، على الأقل ولو بينهم وبين أنفسهم، لأن ثمة عوامل تدخل في الحسبان وهي عوامل الوطنية والقومية.

وهناك نظم عربية منها نظام ليبيا الذي أدت فيه ديماغوجية رجل واحد ومغامراته ومحسوبيته إلى إضعاف الدولة والمجتمع على السواء ما يُخشى معه أن يلقى نفس المصير. إن رجل ليبيا القوي رَفَض الديمقراطية في كتابه الأخضر على النحو الوارد في الفصل الخامس، وثورته المتداعية اليوم تدعو إلى إعادة نظر بشكل جاد. لكن مثل هذا التنقيح سيكون فارغ المضمون من دون برنامج تجديدي يعيد الاعتراف

بالديمقراطية لكي تدخل إلى النطاق العام. غير أن هذا السماح للديمقراطية يمكن أن يسفر عن خلع الشرعية عن مركز القذافي نفسه بوصفه المعلم والأيديولوجي الوحيد والثابت في ليبيا. إن إعادة الاعتراف بجدوى الديمقراطية سوف يصل إلى حد الاعتراف بفشل الديمقراطية الداخلية والجامدة والفردانية التي اصطنعها لبلاده. وعلى أساس القرائن التي توافرت خلال السنوات الثلاثين الماضية، فإن الطبعة الخاصة التي اصطنعها من أجل الديمقراطية يمكن أن يقال إنها أدت إلى التمكين لعشيرته ومنطقته. وتحتاج الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي إلى تقييم علاقاتهما الوثيقة مع النظم غير النيابية في الشرق الأوسط العربي بما في ذلك دول الخليج العربية الغنية بالنفط.

كما إن سلبية أمريكا إزاء عملية التحول الديمقراطي في الشرق الأوسط العربي على النحو الذي ورد بتفصيل في الفصل السابع لا بد من إعادة النظر فيها، فالولايات المتحدة كانت على الأقل تطرح نفسها تاريخياً بوصفها حامية دولة الديمقراطية في العالم حتى عندما كانت هي نفسها تؤيد على طول الخط نظماً كانت غير ديمقراطية على طول الخط. ومن ثم، فإن توقع أي شيء إيجابي يأتي حتى الآن من جانب الولايات المتحدة للعمل على مساعدة قوى الديمقراطية الوليدة في أي مكان في العالم، باستثناء قلة قليلة من الدول مثل ألمانيا واليابان، أمر يحتاج إلى مزيد من الإقناع. وسواء كان عراق ما بعد صدام تجربة للاختبار بالنسبة إلى تعزيز الديمقراطية من جانب الولايات المتحدة في الوطن العربي، فذلك أمر ما يزال خاضعاً للتجربة، وعلى العرب أنفسهم أن يعملوا على الفوز بديمقراطيتهم من داخلهم وبصورة واعية. وحبّذا لو تم ذلك من خلال تحولات يتم التفاوض عليها وتتيح للنظم القائمة أن تسلم السلطة لقوى الديمقراطية ضمن أطر قانونية وجداول زمنية يتم التوافق بشأنها.

وينبغي التمييز بين تجميع الجهود العربية والغربية لخدمة قضية الديمقراطية العربية وبين مفهوم يتعلق بوصاية ديمقراطية أنكلو ـ أمريكية، ودع عنك أن تستند هذه الوصاية إلى استراتيجية عسكرية تأييداً لأجندة رأسمالية تهدف إلى تقويض عمليات التأميم، وبخاصة تأميم الثروة النفطية التي شهدها عقد السبعينيات. مثل هذه الوصاية سيكون من شأنها بالتأكيد إحياء التجاوزات الاستعمارية وفي أفضل الأحوال، فإن الوصاية الخارجية لن تستطيع أن تفعل أكثر من إضفاء طابع مؤسسي على الانتخابات. وبالرغم من أهمية هذا الجانب، فإن الانتخابات يمكن أن تجتاز اختبار الإجراءات ولكنها قد لا تشكل بالضرورة ديمقراطية، فقد ينتج عنها ببساطة **استبداد منتخب** وليس ديمقراطياً، فالانتخابات يمكن أن تصبح ضحية الاستغلال والغش كما إن توزيع السلطة السياسية يتطلب لا مركزية السلطة الاقتصادية. وفي منطقة الخليج العربي مثلاً، فإن الانتخابات لن تؤدي إلى الدمقرطة ما دام الحكام

يستأثرون بأنصبة غير معروفة من ريع النفط من دون أن يسائلهم أحد. والانتخابات في البحرين أو قطر قد تضفي المشروعية على الحكم من دون تمكين المجتمع. والانتخابات في العربية السعودية قد تشكل موافقة شكلية على إبقاء الحال على هو عليه في غياب عملية جادة تهدف إلى **فك خصخصة** الدولة و**فك شخصنة** الثروة العامة. وعندما يمتلك بارونات النفط وسائل ميديا الإعلام، وعندما يستطيعون أن يمارسوا تعيين وفصل العاملين ويقررون فحوى مناهج المعرفة والتعليم ويضفون حمايتهم على المؤسسة الدينية ويمارسون السيطرة على البيروقراطيات العسكرية والمدنية، فإن الانتخابات لن تفضي سوى إلى مسرحية عبثية لاختيار، بدلاً من انتخاب، أعوان النظام. وبغير مضمون ديمقراطي تصبح الانتخابات وسيلة للعودة إلى الثابت والفرداني. وفي هذه الحالة سيطرح السؤال عما إذا كان الاقتراع العام يتم اتباعه أو عما إذا كانت المرأة السعودية توضع في الحساب.

وبشكل عام، فإن المساحة النسبية المطلوبة لتفعيل علاقات متكافئة بين الدولة والمجتمع في منطقة الشرق العربي ما زالت غائبة، فالذين يمتلكون مقاليد السلطة ما زالوا يتدخلون ويؤكدون وجودهم في كل موقع من مواقع النشاط الإعلامي والاجتماعي والاقتصادي أو السياسي، بل إن الشعارات المرفوعة ما زالت حكراً تستأثر به الدولة في بعض الأقطار العربية وبخاصة في تلك النظم التي تؤكد نفسها من خلال شعارات ورموز بدلاً من سياسات ذات مضمون ملموس.

وفي مواقع أخرى بالشرق الأوسط العربي، لا يمكن أن نتوقع أن تجترح الانتخابات معجزات ديمقراطية عندما تكون الهواتف الخلوية وشبكة الإنترنت وآلات الطباعة وميديا المعارضة المنشقة خاضعة للحظر في بعض الدول، وعندما تكون معظم جامعات الأقطار العربية خاضعة لنشاط الشرطة: لاحظ عداوة كثير من النظم العربية لقناة الجزيرة التلفزيونية التي أعطت صوتاً للمنشقين ولكن من دون استبعاد الدوائر الرسمية. عند هذا المنعطف التاريخي، وفي ضوء ركود معظم تجارب الدمقرطة مع استثناءات واضحة وقليلة للغاية، يصبح أمام البحث عن الحكم الصالح كثير من التحديات، ذلك لأن الفساد المستشري والانتهاكات المستمرة لحقوق الإنسان وإقصاء الأقليات والممارسات السياسية والاجتماعية التي تميز ضد المرأة والأحزاب الحاكمة المهيمنة والسلطة التنفيذية غير المحدودة في إدارة الدولة، كل هذا يؤدي إلى إضعاف قضية الديمقراطية العربية التي لا يمكن الحصول عليها فيما يظل العرب أسرى بين حالات تطرف القرارات السياسية التعسفية وبين الانغلاق الذي تجسده الفتاوى الدينية، فالطرف الأول يتدخل حتى في حركة التعبير الثقافية وفي حرية البحث وفي الدراسات الأكاديمية بصفة عامة، حتى إن خطبة الجمعة التي يلقيها

الوعاظ غير المنتمين إلى المؤسسة غالباً ما تخضع للحظر، أو يخضعون هم لطائلة السجون. أما الطرف الآخر، فيهدد أي نوع من الابتكار أو التجديد ومن ذلك مثلاً التأليف الموسيقي أو إبداع الشعر. ولا عجب والحالة هذه أن أعلام الشعر العربي على مدار السنوات الخمسين السابقة قد اختاروا المنفى بدلاً من التعرض للاضطهاد السياسي أو الديني في الأقطار العربية. وعلى ذلك، فأدونيس الشاعر العربي المعروف يشجب رعونة التسرع الذي دفع مجلة سعودية إلى وصم شاعر زميل بأنه «كافر». وسعياً من جانبه إلى إزالة التوتر بين الدين والشعر، فهو يدافع عن الصورة الشعرية ضد اتهامات الكفر من جانب علماء دين لا يتحلون بهذا الخيال الشعري المحلق ويلاحظ أن الشعر يستخدم اللغة على سبيل الخيال والاستعارة وذلك أمر تختص به اللغة الشعرية.

وهذه اللغة مجازية، وما تنقله إذاً لا يدخل في مجال الحق أو الباطل ـ أو هو احتمالي يرتبط بالتخيل والرمز، وليس وثوقياً يرتبط بالمعتقدات والمذاهب، على غرار ما نرى في لغة العلم والفلسفة والمنطق، فحين يقول الشاعر، مثلاً، «صار الله رماداً» لا يقصد المدلول الحرفي المباشر الظاهر، أي لا يقصد أن الله نفسه الذي يؤمن به المسلم هو في ذاته صار رماداً. تماماً كما إن الآية الكريمة مثلاً ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[(٤٦)] لا تعني مدلولها الحرفي من أن لله عرشاً مادّياً، وأنه يجلس عليه كما يجلس أصحاب العروش!

الشاعر هنا يرمز بقوله هذا إلى حالة عامة من تراجع أو غياب فكرة الله الواحد وما تنطوي عليه من قيم وما تفترضه من سلوك. إنه على العكس ينتقد هذه الحالة التي تتمثل في كون الممارسة الدينية السائدة تبتذل فكرة الله المتعالية، وتشوهها، بحيث يبدو الله عبر هذه الممارسة كأنه أصبح رماداً. والشاعر هنا مؤمن بالله كأبهى ما يكون الإيمان[(٤٧)].

لا عجب إذاً أن تكون أفكار وتأملات أدونيس نفسه بشأن الحداثة قد وضعته على خلاف مع المؤسستين الدينية والسياسية على السواء في الشرق الأوسط العربي، فقد شدد أدونيس على مفهوم للحداثة يقتضي تحدي ورفض الحتمية والثبات والفردانية ما يجعل الإيقاع العام لأفكاره هذه متلائماً مع ما تم التشديد عليه في البحث عن الديمقراطية العربية بشأن مفهوم تفكيكي للثابت في الإسلام والديمقراطية.

---

(٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٥.

(٤٧) علي أحمد سعيد [أدونيس]، **النص القرآني وآفاق الكتابة** (بيروت: دار الآداب، [١٩٩٣])، ص ١٨٤.

مع ذلك، وفي ما يعد مضمون هذا النمط من التفكير صحيحاً، إلا أنه يمكن تخطئة أدونيس لأنه استخدم فئات مزدوجة (العلماني مقابل الديني)[٤٨] واتبع أسلوب التعميم الشامل (من ذلك مثلاً استخدام مصطلحات من قبيل العقل العربي)[٤٩] وبالرغم من أن تركيز أدونيس على الحداثة يتعلق بعملية «تحرير» الشعر العربي من الشكلانية الكلاسيكية والقوالب القديمة إلا أنه يضفي على مفهومه للحداثة معنى شاملاً تترتب عليه آثار بالنسبة إلى سعي العرب إلى التنمية وإسهامهم في المعرفة البشرية. إن أدونيس يلوم ما يسميه ثقافة الوحي (بمعنى الثقافة الدينية) على ما يراه من ركود عربي شامل بسبب ما لا يسيغه من تبرير ديني لما يعتبره ركوداً في **الحداثة العربية**. إن ثقافة الوحي ما زالت كما يقول هي المعيار الذي يتم على أساسه تقييم الفنون والآداب والسياسة والحياة اليومية وهو يفهم السبب الذي يتعامل مع فقه الوحي على أنه أمر لا يتغير ضمن هذا النوع من الثقافة. ومع ذلك، فهو يشير إلى الاتجاه الذي يطبق هذه الصفة غير المتغيرة على الوحي في ما يتعلق بالفنون والآداب أو السياسة على سبيل المثال[٥٠].

وبعبارة أخرى، لا ينبغي للإيمان الديني أن يحول دون شكل من أشكال التجاوز عن الدين في مجال المعرفة أو السياسة. ويعامل أدونيس ما يسميه بطريقة معمَّمة نزعتي الحداثة الغربية والعربية كضدين متقابلين وكأنهما حالتان عقليتان لا تلتقيان قط، حيث الأولى تؤيد الفرد والأصالة كإطار مرجعي، فضلاً عن مساندتها للتحرر من القداسة والرغبة في طرح الأسئلة وعدم الحتم وإتباع النزعة النقدية والتعددية والنسبية والتركيز على الإنسان وعدم الجمود، أما الأخرى، فهي تلتصق بالجماعة وبمحاكاة التراث بوصفه إطاراً مرجعياً، فضلاً عن تكريس المقدس والإيمان الأعمى والقول بالحتمية والامتثال والفردانية والنزعة المطلقة والتركيز على العقيدة الدينية والثبات[٥١].

ولا يترك أدونيس مجالاً للشك في أن عواطفه تتجه نحو الحداثة الغربية وهو يوغل في تبسيط دور الوحي، حيث يتصور أن جوهره لا يتفق مع التغيير، بالرغم من أن الوحي لم يحل بين أفراد مثل ابن رشد وبين التكلم في السياسة وفي الجدل

---

(٤٨) يطرح أدونيس مفهومَيْ القداسة واللاقداسة بوصفهما قطبين متعارضين حيث يرى أن المفهوم الثاني شرط أساسي للحداثة وهو يفسر ذلك من خلال ما يسوقه من أمثلة غربية. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٩) يعبر عن ذلك باستخدام مصطلحات مثل الفكر العربي والذهن العربي وبذلك فهو لا يستطيع تبرير التنوع، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٧.

وفي الحوار (أدونيس واعٍ بذلك على نحو ما يمكن فهمه من كتابه بعنوان **الثابت والمتحول**)[٥٢]. وبالقدر نفسه، فإن تحيزه لصالح الدين يفترض أن الحداثة لا تتفق مع الدين وهذا موقف مختَلف عليه بوضوح. وبالرغم من ذلك، فإن أدونيس لا يقلل من شأن التجربة الدينية من قريب أو بعيد. وإذا ما نحينا جانباً كل انتقاداته تلك نجد أن أدونيس على حق في أن العمل على أساس مفهوم للتراث الثقافي يئن تحت وقر الحتمية والثبات والفردانية والتسليم ما يمكن أن يلحق أضراراً بالسياسة أو بالإبداع الفني ولكنه لا يتعارض بوضوح مع مفهوم إيماني بالإلوهية يقوم على أساس التوحيد الثابت والقاطع. وعليه، فإن أدونيس يدعو إلى قطيعة كاملة مع التراث إذا ما كان من شأن هذا التراث أن يحجب الفكر أو يعوق الإبداع. وبصورة جوهرية، فالحداثة بالنسبة إليه تبقى مراوغة اللهم إلا إذا أمكن التخلي عن الاستبداد المطلق وتم تفكيك المعرفة الراهنة وتدميرها حتى يمكن إعادة بنائها، وهو يلاحظ أن الفكر العربي يعتمد على البلاغة والحتمية سواء في الشعر أو في السياسة. والنظام الإبستمولوجي القائم لا يمكنه حينئذ، كما يضيف أدونيس، أن يحفز الحداثة العربية لأنه يفتقر إلى الركائز الأساسية ومنها نزع القداسة والنسبية وعدم الحتم ونزعة التساؤل وعدم الجمود والتعددية[٥٣]. إن تفكيك وتدمير الحداثة العربية أقرب ما يكون إلى عملية فتح الأوهام للدرس والتفحص وإتاحة الحوار حول المحرمات.

وببساطة، فالحداثة خطوة نحو تأكيد المسكوت عنه في المجتمع العربي وتصور مجالات متحررة من جميع العقبات النظرية والعملية بمعنى أن تكون ثمة حرية كاملة للخيال والتعبير ولن يحدث ذلك من دون تجاوز النظام المعرفي القائم الذي أؤكد أنه نظام لتقديس الحياة[٥٤].

وإذ يرى أدونيس هذا التدمير الإبداعي على أنه الوجه الآخر من التفكيك، فهو يتبني هذه العملية، فضلاً عن عملية الفصم بوصفها إبداع نظام معرفي موجه أكثر نحو مفهوم جديد للحداثة العربية. ومثل هذه الحداثة تضفي قيمة على التجديد، بل وعلى التمرد في مقابل الامتثال وترفض الأسس غير المتغيرة أو ما يسميه هو المعايير الثابتة[٥٥]. ومن هذا المنظور يصوغ أدونيس رابطة مهمة مع أفكار التفكُّكيين التي يقول بها لفورت وكونولي. وفي واقع الأمر، فإن مفهوم أدونيس عن المعايير الثابتة

---

(٥٢) علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)، ج ٣: **صدمة الحداثة**.

(٥٣) أدونيس، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

يماثل فكرة كونولي عن **المعايير المتجمدة** على نحو ما ورد ذكره بإسهاب في الفصل الثاني. ومن هذا المنظور يفضي مشروع أدونيس من حيث أنه يتعلق أساساً بتحديث الشعر العربي إلى آثار أوسع نطاقاً، فعند ترجمته سياسياً نجد السلبيات عند أدونيس مطروحة بوضوح في نطاق الحداثة العربية بمعنى تقليد التراث كإطار مرجعي، إضافة إلى الإيمان الأعمى والحتمية والتسليم بالإذعان والذاتية والنزعة المطلقة والثبات وكل ذلك يمكن قراءته على أنه عوامل تثبيط وهيمنة وسيطرة وسلطة غالبة وسياسة غير تشاركية و«إنكار للمواطنة» كمقابل المواطنة ذاتها. وثمة عنصر يلوم فيه أدونيس الحداثة العربية ويتمثل في تكريس القبيلة والحزب السياسي أو العقيدة السياسية ما يمثل ممارسة ليس لها نظير في الحداثة الغربية(٥٦). إن معارضته للقداسة لا ينبغي قراءتها بوصفها رفضاً للدين. إن القداسة تلون السياسة وتؤثر فيها وتحوّل الحكام السياسيين إلى أنصاف آلهة كما تحول أيديولوجياتهم إلى «إنجيل» وتجعل الأحزاب السياسية أقرب إلى المذاهب الطائفية. وفي كل هذا يعد أدونيس محطِّماً للثوابت وداعية للأخذ بالمرونة والتعددية والمرحلية. على أن التحيز لصالح إطار من الأخروية العلمانية لا يشكل ضماناً ضد الثبات ولا الفردانية ولا الأوتوقراطية. إن هذا النوع من العلمانية يمثل جزءاً لا يتجزأ من خط الحداثة الذي لم يعد يصدقه أحد بعد أن أصبح لصيقاً بمفاهيم الجنسية والإقليمية والعقلانية.

قد لا يجد دارسو السياسة العربية بداً من تأييد أدونيس حتى إذا لم يقبلوا فكرة نزع القداسة بوصفها السبيل الوحيد المفضي إلى الحداثة. إن أعلام السياسة العربية (من القذافي إلى صدام حسين) بما في ذلك أناجيلها مثل الكتاب الأخضر وطروحاتها الشبيهة بالعقائد المذهبية مثل العقيدة البعثية عملوا جميعاً على بث وتأكيد الخصوصية السياسية مع إضعاف عناصر المواطنة والجدل والحوار والتعددية والمنافسة ومن ثم الحكم الصالح. وعليه، يمكن تبرير ما يذهب إليه أدونيس من معارضة الديني. وفي واقع الأمر، فإن تدهور الأحوال في الشرق الأوسط العربي على النحو الذي سبق وصفه يتطلب تغييراً ديمقراطياً وربما تمرداً وليس امتثالاً، وهو ما يقول به أدونيس الذي يتركز صراعه مع هذا الامتثال بقدر ما تتعلق المسألة بقضايا الهوية العربية والحداثة والتراث سواء كان هذا الامتثال أدبياً أو سياسياً وهو يرى أيضاً أن ثمة رابطة بين الاثنين. وفي «النص القرآني» وفي كتابه الأسبق **الثابت والمتحول** يصور أدونيس المؤسسة الدينية بوصفها قوة ردع مهيمنة استحوذت على الماضي وعلى تراث الأسلاف. ومن ثم جاءت دعوته إلى الانفصال عن الماضي على شكل اختراع حداثة

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

عربية جديدة تتجاوز مجرد إعادة تبني أو إعادة إنتاج معالم التراث البارزة التي تناهت إلينا من سلفية القرنين التاسع والعاشر[٥٧].

في ظل هذه البيئة لا بد أن تتركز القابلية الديمقراطية، فلن يستطيع العرب أن يخدعوا أنفسهم إزاء ما يعانون من عجز ديمقراطي بات واضحاً للعيان في ما يكاد يكون جميع الدول العربية بغير استثناء. وهذا العجز يبرر العلل التي ما زالت تصيب العرب أفراداً أو جماعات، بل إن هذا العجز أدى إلى تآكل قدرة العرب على أن يكون لهم صوت أو أن يتصرفوا بصورة حاسمة، لا على الصعيد القومي ولا على الصعيد الدولي، فالجامعة العربية التي يفترض أن تكون «بيت العرب» بلغت أدنى مستوى لها من العجز والافتقار إلى الديمقراطية وذلك أمر ظاهر على مستوى فرادى الدول الأعضاء وكانت النتيجة تناقص الثقة والقدرة على بناء توافق الآراء مع تضاؤل القدرة على تحقيق المشاريع القومية العربية، فضلاً عن زيادة التوتر داخل صفوف الجامعة ذاتها، لأن الدول الأعضاء ينقصها الروح الابتكارية لكي تجرب أشكالاً ديمقراطية بوصفها جماعة متكاملة على نحو ما يفعل مثلاً البرلمان التابع للاتحاد الأوروبي، فضلاً عن الفشل في النهوض بمهمة تاريخية كانت مطروحة في إطار الجامعة. ولأن أشكال الديمقراطية المبتكرة لم يكن لها مكان في إطار المنطقة، فإن مفهوم الديمقراطية الغربي المستورد، بمعنى صوت واحد لشخص واحد، أصبح مستقراً بوصفه المثل الأعلى. ولا يمكن، لا للوطنية ولا للقومية العربية، ولا للأشكال المتنافسة من الإسلام السياسي أو النضالات العلمانية، أن تتجاهل أهمية وجود ديمقراطية ملموسة. وبينما لا يستلزم الأمر أن تكون الديمقراطية مستقاة من مواقع الغرب، فإن الديمقراطية لا ينبغي أن تشكل أزمة دائمة. وهناك من ممثلي الديمقراطية من يجنحون إلى وضعها بين هذين القطبين. والخطابات المزدهرة للديمقراطية والخطابات المعادية لها إنما تشكل في مجموعها سبباً للتفاؤل، فالمنتديات الناشئة السياسية ـ الثقافية، سواء في بيروت أو القاهرة أو الرباط أو تونس، من واجبها أن تبث روح الثنائية والحوار والتعود على الممارسة الديمقراطية، بما يعزز قيم الحوار واحتمال الاختلاف والمساواة ثم المهارات (المشاركة والتجمع) بما تستلزمه المواطنة الديمقراطية وهذا خط من خطوط الدرس الذي اتبعته عندما تدارست قضية أسلوب دمقرطة الأقطار العربية منطلقاً مما أسميه «ديمقراطية الصالونات» في عنوان مقبل.

وهناك تقليد فكري يتعين على العرب تفعيله والبناء عليه. وفي ظل هذا التقليد، فإن الإسلام ذاته، على نحو ما اكتشف طلال أسد منذ فترة طويلة «ينبغي الاقتراب

---

(٥٧) أدونيس: المصدر نفسه، ص ١١٥، و**الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب.**

منه والتعامل معه بوصفة تقليداً معرفياً يربط باستمرار بين تشكيل الذات الأخلاقية والتعامل مع البشر (أو رفض ذلك) وبين إنتاج المعارف الملائمة»[٥٨]. وهو يضيف إلى ذلك قوله «لا يوجد بوضوح ولا يمكن أن يوجد شيء من قبيل الوصف المقبول عالمياً لتراث حي. وأي عرض للتراث أمر قابل للجدل والتفنيد، كما إن ما يتخذه هذا الجدل من أشكال في حال حدوثه سوف يتحدد، ليس فقط بالمرجعية والمعارف التي يطرحها كل جانب، ولكن يتحدد من خلال الحياة المشتركة التي تطمح إليها الأطراف أو لبقاء هذه الأطراف وذلك أمر مختلف أشد الاختلاف[٥٩]. وهذا يضاهي الإيقاع الشامل للفكرة الواردة ضمن هذا الكتاب تأييداً لاكتشاف المعنى من خلال الخطاب المطروح والخطاب المقابل أخذاً في عين الاعتبار كلاً من عنصر الزمان والمكان بدلاً من الفهم الثابت والفرداني إما للإسلام أو للديمقراطية. والسياق الفكري وحده هو الذي سيتيح للمسلمين والعرب أن يستوعبوا الدرس من المفهوم الذي يطرحه طلال أسد للإسلام بوصفه تراثاً فكرياً متشعباً. وحينئذ يستطيعون أن يتحاوروا اليوم بشأن علاقة الإسلام بالديمقراطية من خلال إعادة اكتشاف الجانبين بوصفهما من التراث الفكري للإنسانية. وهذه المهمة تقتضي توافر قدرة كافية للتأمل من جانب العرب، فإذا لم يستطيعوا ممارسة التواصل مع هذا التراث الذي يوقرونه إلى حد كبير، فلن تتوافر لديهم القدرة على التفاعل الفعال مع الديمقراطية بوصفها أمراً نسبياً وجماعياً وغير ثابت. ويتساوى مع ذلك في الأهمية حقيقة أن هذه المهمة تتطلب تفاعلاً عميقاً وتأملياً مع الذات ومع الآخر، فكليهما لا يستطيع أن يتحمل تبني رأي وحيد الجانب للخير ومن ذلك مثلاً نزعة الاستثنائية العربية (الإسلام هو الحل على نحو ما يرد في بعض السياقات) أو نزعة التباهي الغربية (الديمقراطية العلمانية هي النهاية على نحو ما قال فوكوياما في يوم من الأيام).

إن القدرة على ممارسة النقد الذاتي وعلى استيعاب مفاهيم الإسلام والديمقراطية بوصفهما تراثاً فكرياً متشعب الأبعاد تثير تساؤلات بشأن دور المجتمع في الشرق الأوسط العربي. والحق أن الدولة تشوهت إلى حد غير مقبول في معظم تحليلات السلطة السياسية في المنطقة. وليس هناك دولة يمكن أن تتحول ديمقراطياً بغير مجتمع توافرت له أسباب التمكين بحيث تتسنى له المشاركة في إصلاح سياسي له قيمته، فضلاً عن مبادرات راهنة يتخذها من ناحيته لدفع مسيرة التحول الديمقراطي. كما إن المشاريع المختلفة للاشتراكية العربية والقومية العربية على سبيل المثال لم تستطع أن

(٥٨) Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Papers Series ([Washington, DC]: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), p. 13.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

تقودها دولة واحدة بمفردها. ومن شأن مشروع ديمقراطي يفتقر إلى مجتمع تشاركي أو إلى شراكة من جانب قواه المختلفة والمتنوعة أن يمنَى حتماً بالفشل. وفي هذا السياق، فإن اللامركزية تتطلب «صرف النظر عن البحوث الأكاديمية التي ينصبّ تركيزها على الدولة». إن مفهوم الديمقراطية على أنها أزمة في الشرق الأوسط العربي يردد صدى أفكار أزمة الحكم والدولة، كما إن الكم الكبير من الدراسات يوضح أن الدولة في الوطن العربي حملت أوصافاً ومسميات كثيرة تدل جميعاً على الفشل أو السيطرة أو الاستبداد ـ **دولة المخابرات، الدولة الفاشلة، دولة داخل الدولة** وأخيراً شعار **الدولة المتورطة**[(٦٠)].

إن البحث عن الديمقراطية العربية لا بد أن يجد موقعه في إطار النضالات الاجتماعية وفي الممارسات المتحولة باستمرار إلى السلطة وفي النشاط السياسي وفي الفعاليات والمعرفة والأخلاق واللغة والهوية، فضلاً عن الخطابات المطروحة والخطابات المناظرة من أجل المضي قُدماً بدراسة كيف يمكن أن تتحول الأقطار العربية ديمقراطياً. ومن دون نهج لا يركز على الدولة، فإن دارسي السياسة العربية أنفسهم يمكن أن يتورطوا في تأكيد الصور الأورينتالية الممسوخة لمجتمعات الشرق الأوسط بوصفها عاجزة عن أن تحكم نفسها بنفسها. والفصول السابقة لا تسهم سوى بشكل محدود في هذا النهج، حيث انصبّ معظم همها على محاولة التمهيد للخطابات العربية بشأن الديمقراطية والإسلام مع العمل في الوقت نفسه على وضعهما في سياق نظري سياسي غربي أوسع. ولم يكد دارسو السياسة العربية يبدأون في سبر مئات من الأسئلة التي ما زالت تتطلب دراسة جادة من دون أن يتوافر سوى القليل مما هو مطروح بشأن ما هو متاح من معارف ديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط العربي، على فرض توافرها في الماضي أو الحاضر، فعلى سبيل المثال، فإن دور المثقف (المنتمي إلى فئة المتأدبين أو الانتلجنسيا) لم يُدرس على النحو الكافي ودرج الحال على تعريفه، أو تعريفها، على أنه وسيلة في يد من يملكون السلطة من أجل الاستحواذ على هذه السلطة بكل امتيازاتها وليكون مصدقاً لها ومن ثم يضفي المشروعية على خطاب وممارسة الهيمنة السياسية. ومن شأن إبداع كتابات وأشعار أدبية منشقة بوصفها أشكالاً من الممارسات المعرفية التحريرية أن يتيح تصحيح هذا الانطباع إذا ما تمت دراسته. وبقدر ما يتعلق الأمر بالفعاليات والأنشطة السياسية تُطرح أسئلة بشأن اتجاهات التهدئة والامتثال في حال وجودها. وثمة مفاتيح قليلة للغاية تفسر إمكانية

---

(٦٠) للاطلاع على تفاصيل هذه التسمية وغيرها، انظر: Clement M. Henry and Robert Springborg, *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, Contemporary Middle East; 1 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001).

الإطاحة بالحكام المستبدين من خلال العصيان المدني أو التمرد السلمي في مانيلا وجاكرتا وحتى في موسكو ولكن ليس في الجزائر ولا طرابلس ولا بغداد. إن هذه الأسئلة لا تفضي ببساطة إلى إجابات ميسورة، ولكن التفاعل معها يمكن أن ييسر التقييم النقدي لآفاق التحول من الحكم الاستبدادي إلى الحكم الصالح أي من حالة الخضوع إلى أوضاع المواطنة.

لقد تدارس هذا الكتاب الوضع بالنسبة إلى إمكانية جديدة تتيح طرح الديمقراطية والإسلام منفردين ومجتمعين بوصفهما من مبادئ معارضة المؤسسة القائمة. كما إن الطابع التنافسي للمُثُل العليا لكل منهما يتيح مساحة للمرونة والتواصل، فضلاً عن أن التحول من الفعل إلى التفاعل يعزز نمو حيز مشترك يغذي إمكانية قيام حوار ثقافي بين الطرفين، إضافة إلى نزعة للتعددية وتسامح متبادل وتعايش في مجال التعلم. ولهذه الغاية، فإن التراث العربي من المناظرات الجدلية ما يزال جديراً بالإحياء، والتحول من النص إلى السياق ييسر إضفاء الطابع النسبي على المُثل العليا للإسلام والديمقراطية بحيث يمكن تجسيد صور للإسلام وصور للديمقراطية بعيداً عن التفسيرات اللاتاريخية والمعاني المهيمنة وحرفية النص الجامدة التي تتعلق بالمؤسسية الدينية أو غير الدينية.

المراجـــــــع

١ ـ العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

ابن المقفع، عبد الله. **كليلة ودمنة**. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٠.

ابن الهاشمي. **هموم المرأة المسلمة والداعية زينب الغزالي**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٠.

أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**. ط ٢. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤.

أبو المجد، أحمد كمال. **حوار.. لا مواجهة: دراسة حول الإسلام والعصر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.

أحمد، عادل مصطفى [وآخرون]. **حوارات: مفكرون عرب يناقشون كريم مروة في القومية والاشتراكية والديمقراطية والدين والثورة**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.

أمين، سمير. **بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول العالم المعاصر**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١.

بخيت، محمد. **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٦.

البشري، طارق. **دراسات في الديمقراطية المصرية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

بن عاشور، محمد الطاهر. **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: [د. ت.]، ١٩٢٥.

بنعبد العالي، عبد السلام. **الفلسفة السياسية عند الفارابي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

بن نبي، مالك. **تأملات**. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١.

بهاء الدين، أحمد. **شرعية السلطة في العالم العربي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤.

البهنساوي، سالم. **الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية**. القاهرة: الزهراء للإعلان العربي، ١٩٩١.

بيطار، فؤاد. **أزمة الديمقراطية في العالم العربي**. بيروت: دار بيريت، ١٩٨٤.

الترابي، حسن. **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

ــــــ. **تجديد الفكر الإسلامي**. ط ٢. جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٧.

الجاسم، محمد عبد القادر. **الكويت مثلث الديمقراطية**. القاهرة: مطابع الشروق، ١٩٩٢.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، [د. ت.]

جنبلاط، كمال. **أحاديث عن الحرية: مختارات**. ط ٢. المختارة، لبنان: الدار التقدمية، ١٩٨٧.

جوبرت، ميشيل [وآخرون]. **ماذا بعد عاصفة الخليج: رؤية عالمية لمستقبل الشرق الأوسط**. تقديم إبراهيم نافع. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢.

حداد، إبراهيم. **الديمقراطية عند العرب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠.

ــــــ. **الشيوعية والديمقراطية بين الشرق والغرب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨.

الحداد، الطاهر. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

الحسن الثاني. **ذاكرة ملك**. مقابلات مع إريك لوران. [د. م.]: كتاب الشرق الأوسط، ١٩٩٣.

الحسن، خالد. **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**. القدس: وكالة أبو عرفة للصحافة والنشر، ١٩٨٨.

حسين، طه. **الفتنة الكبرى**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨.

ــــــ. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣. ٢ ج في ١.

الحلو، عبده. **الفارابي: المعلم الثاني**. بيروت: بيت الحكمة، ١٩٨٠.

حمروش، أحمد. **قصة ثورة ٢٣ يوليو: البحث عن الديمقراطية**. بيروت؛ القاهرة: دار ابن خلدون، ١٩٨٢.

حمود، رفيقة سالم. **المرأة المصرية: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل**. القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٧.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٠.

ـــــ. **مقدمة في علم الاستغراب**. القاهرة: الدار الفنية، [د. ت.].

خالد، خالد محمد. **دفاعاً عن الديمقراطية**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٥.

ـــــ. **الدولة في الإسلام**. ط ٣. القاهرة: دار ثابت، ١٩٩٨.

ـــــ. **الديمقراطية ــ أبداً**. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨.

ـــــ. **من هنا. نبدأ**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦.

ـــــ. **مواطنون لا رعايا**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١.

خلف الله، محمد أحمد. **مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية**. القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٢.

زلوم، عبد القادر. **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذه وتطبيقه والدعوة إليه**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠.

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٤.

ج ١: **الأصول**.

ج ٢: **تأصيل الأصول**.

ج ٣: **صدمة الحداثة**.

ـــــ. **النص القرآني وآفاق الكتابة**. بيروت: دار الآداب، [١٩٩٣].

السماوي، أحمد. **الاستبداد والحرية في فكر النهضة**. [دمشق]؛ بيروت: دار الحوار، ١٩٨٩.

السكري، عبد السلام. **أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ بين عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد في مسجد رسول الله**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٩٢.

سميح، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٢.

الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام**. بيروت: دار الحياة، ١٩٦٦.

شمس الدين، محمد مهدي. **الملامح العامة للبنان في النظام الطائفي الحالي ونظام الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى**. بيروت: المكتب الخاص لسماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ١٩٨٥.

الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٢.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس**. طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

ـــــ. **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**. ط ٢. القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢.

عبد الله، إسماعيل صبري. **مصر التي نريدها: تقرير سياسي وبرنامج مرحلي**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

عبد السلام، فاروق. **أزمة الحكم في العالم الإسلامي**. قليوب، مصر: مكتب قليوب للطبع والتوزيع، ١٩٨١.

عبود، الياس. **جذور الديمقراطية في المشرق العربي**. طرابلس، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٩٠.

العدوي، عبد الفتاح حسن. **الديمقراطية وفكرة الدولة**. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤.

العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**. بيروت: منشورات المكتبة العصرية، [د. ت.].

عمارة، محمد. **قاسم أمين: تحرير المرأة والتمدن الإسلامي**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥. (سلسلة أعلام؛ ٦)

ـــــ. **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.

عيد، عبد الرزاق. **نحن والبيروسترويكا**. اللاذقية: دار الحوار للنشر، ١٩٩١.

الغزالي، محمد. **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية**. القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠.

غليون، برهان [وآخرون]. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

الغنوشي، راشد. **المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي**. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٣

ـــــ. **من الفكر الإسلامي في تونس**. الكويت: دار القلم، ١٩٩٢.

الفرحان، اسحق. **مشكلة الشباب في ضوء الإسلام**. عمان: دار الفرقان، ١٩٨٤.

القذافي، معمر. **الكتاب الأخضر**. ط ١٢. طرابلس، ليبيا: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٨٨.

قطب، محمد. **مذاهب فكرية معاصرة: الديمقراطية ـ الشيوعية ـ العلمانية ـ العقلانية ـ القومية والوطنية ـ الإنسانية ـ الإلحاد**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

قمير، يوحنا. **فلاسفة العرب: الفارابي**. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

قورة، نادية حامد. **تاريخ المرأة في الحياة النيابية في مصر منذ دستور سنة ١٩٥٦ ـ وحتى سنة ١٩٩٥**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى**. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢.

ـــــ. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. بمقدمة بقلم أسعد السحمراني. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٦.

المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي والموقف من مشاركتها. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٤.

مصطفى، محمد. **الديمقراطية والانتخابات**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠.

المنظمة العربية لحقوق الإنسان. **حقوق الإنسان في الوطن العربي، [١٩٩٢ ـ ١٩٩٥]**. القاهرة: المنظمة، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٥.

منيف، عبد الرحمن. **الديمقراطية أولاً. الديمقراطية دائماً**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

نظام الدين، عرفان. **حوارات على مستوى القمة**. [تمهيد هشام حافظ ومحمد علي حافظ]. لندن: منشورات المؤسسة العربية الأوروبية للنشر، ١٩٨٨.

نعمان، عبد الله. **الإتجاهات العلمانية في العالم العربي: بحث سوسيولوجي**. بيروت: دار نعمان للثقافة، ١٩٩٠.

نقد، محمد إبراهيم. **قضايا الديمقراطية في السودان: المتغيرات والتحديات**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢.

هلال، علي الدين [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

هيكل، محمد حسنين. **السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة: رسائل إلى صديق هناك**. بيروت: شركة المطبوعات والتوزيع والنشر، ١٩٨٨.

دوريـــات

الأمين، محمد حسن. «بين الشورى والديمقراطية.» **المنطلق**: العدد ٩٨، رجب ١٩٩٣.

الأنوار: ٨ آذار/ مارس ١٩٧٠.

الجابري، محمد عابد. «المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٧، آذار/ مارس ١٩٩٢.

«الديمقراطية وسيلة إلى احتواء التيار الإسلامي.» **العالم**: العدد ٣٧٥، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

الرميحي، محمد. «سقوط الأوهام.» **العربي**: العدد ٩٥، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١.

زيداني، سعيد. «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٣، العدد ١٣٥، أيار/ مايو ١٩٩٠.

زين الدين، حسن. «رئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان: الديمقراطية الحقيقية غائبة ونطالب بحق الإسلاميين كغيرهم في التنظيم.» **الديار**: ١٢/ ٢/ ١٩٩١.

السياسة (الكويت): ٢٦/ ٢/ ١٩٩٢.

الشرق الأوسط: ٢/ ٢/ ٢٠٠١.

الشناوي، فهمي. «الديمقراطية والشوراقراطية.» **العالم**: العدد ٣٨٠، أيار/ مايو ١٩٩١.

طحان، محمد جمال. «الكواكبي بين الإسلامية والديمقراطية.» **دراسات عربية**: العددان ١٠ ـ ١٢، آب/ أغسطس ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢.

العالم: العدد ٤٢٥، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

عجاج، أسامة. «المستشار الرئاسي الحبيب بولاراس: لا مجال لحزب ديني في تونس.» **الحوادث**: ٢٣ آذار/ مارس ١٩٩٢.

عمارة، محمد. «الإسلام والتعددية الحزبية.» **العربي**: العدد ٤٠٣، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.

العوا، محمد سليم. «التعددية السياسية من منظور إسلامي.» **العربي**: العدد ٣٩٥، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠.

فضل الله، محمد حسين. «الإسلام والديمقراطية.» **البلاد**: العدد ٢٣، كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

ـــــ. «أولويتنا دخول العصر.» **العالم**: العدد ٤٢٥، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

ـــــ. «قراءة إسلامية سريعة لمفاهيم الحرية والديمقراطية.» **المنطلق**: العدد ٦٥، نيسان/ أبريل ١٩٩٠.

المغربي، محمد زاهي. «الثقافة السياسية العربية وقضية الديمقراطية.» **الديموقراطية**: العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩١.

المنطلق: العدد ٥٨، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

منيمنة، جميل. «نماذج من تطور المصطلح السياسي العربي: السلطان/ الشورى/ الأمة.» **الفكر العربي**: السنة ١٤، العدد ٧١، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٩٣.

هويدي، فهمي. «ضد كوكلة العالم.» **الأهرام**: ١٠/ ١٠/ ١٩٩٥.

نـــدوات، مؤتمـــرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ١٩٨٧.

التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها منتدى الفكر العربي في عمّان، ٢٦ ـ ٢٨/ ٣/ ١٩٨٦. تحرير وتقديم سعد الدين ابراهيم. عمان: المنتدى، ١٩٨٩. (سلسلة الحوارات العربية)

المرأة الأردنية وقانون الانتخاب (وقائع ندوة). تحرير حسين أبو رمان. عمان: دار سندباد للنشر، ١٩٩٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdallah, Ismail-Sabri [et al.]. *Images of the Arab Future*. Translated from Arabic by Maissa Talaat. London: Frances Pinter; New York: St. Martin's Press, 1983.

Abdel Malek, Anouar (ed.). *Contemporary Arab Political Thought*. Translated by Michael Pallis. London: Zed Press, 1983.

Abduh, Muhammad. *The Theology of Unity*. Translated from the Arabic by Ishaq Masa'ad and Kenneth Cragg. London: Allen and Unwin, 1966.

Abu-Lughod, Ibrahim A. *Arab Rediscovery of Europe: Study in Cultural Encounters*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. (Oriental Studies Series; no. 22)

Abu-Lughod, Lila. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Aburish, Said K. *The Rise, Corruption, and Coming Fall of the House of Saud*. London: Bloomsbury, 1994.

Ahmad, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London; New York: Routledge, 1992.

Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihadsand Modernity*. London; New York: Verso, 2002.

Almond, Gabriel A. [and] G. Bingham Powell (Jr.). *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston, MA: Little, Brown and Co., 1966. (Little, Brown Series in Comparative Politics, an Analytic Study)

____ and ____. *Comparative Politics: System, Process and Policy*. Boston, MA: Little, Brown and Co., 1978. (Little, Brown Series in Comparative Politics)

____ [and] Sidney Verba. *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations, an Analytic Study*. [Boston, MA]: Little, Brown, [1965]. (Little, Brown Series in Comparative Politics)

_____ and ____. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. [New ed.]. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989.

____ [and] James S. Coleman (eds.). *The Politics of the Developing Areas*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1987.

Applebaum, Herbert (ed.). *Perspectives in Cultural Anthropology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

Apter, David E. *The Politics of Modernization*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965.

Archibugi, Daniele and David Held (eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

____, ____ and Martin Kohler (eds.). *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Aristotle. *The* Politics. Edited by Stephen Everson. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Arkoun, Mohammed. *Essais sur la pensée islamique*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1973.

____. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

____. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, CO; Oxford: Westview Press, 1994.

____ et Louis Gardet. *L'Islam: Hier-demain*. Paris: Buchet/Chastel, 1978. (Deux milliards de croyants)

Aronowitz, Stanley. *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements*. New York: Routledge, 1992.

Aruri, Naseer H. *Jordan: A Study in Political Development (1921-1965)*. The Hague: Nijhoff, 1972.

Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. [Washington, DC]: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. (Occasional Papers Series)

Atiyeh, George N. and Ibrahim M. Oweiss (eds.). *Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*. New York: State University of New York Press, 1988.

Averroes on Plato's Republic. Translated, with an introd. and notes, by Ralph Lerner. Ithaca, [NY]: Cornell University Press, [1974].

Ayalon, Ami. *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse*. New York: Oxford University Press, 1987. (Studies in Middle Eastern History)

Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation*. London ; Totowa, NJ: Cass, 1982.

____. *Ibn Khaldun in Modern Scholarship:A Study in Orientalism*. London: Third World Centre for Research and Pub., 1981.

Badran, Margot and Miriam Cooke (eds.). *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

Bearman, Jonathan. *Qadhafi's Libya*. With a foreword by Claudia Wright. London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986.

Beauvoir, Simone de. *Le Deuxiéme sexe*. [Paris]: Gallimard, [1949]. 2 vols.

Beck, Lois and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Bello, Iysa A. *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Tawil in the Conflict Between Al-Gazali and Ibn Rushd*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1989. (Islamic Philosophy and Theology; v. 3)

Benhabib, Seyla (ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. (Princeton Paperbacks)

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; London: Free Association, 1987-1991. 2 vols.

Vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*.

Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: B. Blackwell, 1983.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 1994.

Bill, James A. and Robert Springborg. *Politics in the Middle East*. 3rd ed. Glenview, Ill.: Scott, Foresman/Little, Brown Higher Education, 1990. (Scott, Foresman/Little, Brown Series in Comparative Politics)

Binder, Leonard [et al.]. *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971. (Studies in Political Development; 7)

Black, C. E. *The Dynamics of Modernization; a Study in Comparative History*. New York: Harper and Row, [1966].

Blum, William. *The CIA, a Forgotten History: US Global Interventions since World War 2*. London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1986.

Boulding, Elise (ed.). *Building Peace in the Middle East: Challenges for States and Civil Society*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994.

Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Brennan, Geoffrey and Loren Lomasky. *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993.

Bresheeth, Haim and Nira Yuval-Davis (eds.). *The Gulf War and the New World Order*. London; New Jersey: Zed Books, 1991.

Brown, L. Carl. *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*. Princeton, NJ: Princeton University Press, [1974]. (Princeton Studies on the Near East)

Brynen, Rex, Bahgat Korany and Paul Noble (eds.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1995-1998. 2 vols.

Vol. 1: *Theoretical Perspectives*.

Burchell, Graham, Colin Gordon and Peter Miller. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality: with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Callinicos, Alex. *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge, MA: Polity Press, 1989.

Campbell, David. *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998.

Carrier, James G. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-1974*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975. (Gifford Lectures; 1973-74)

Chelkowski, Peter J. and Robert J. Pranger (eds.). *Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski*. Durham, NC; London: Duke University Press, 1988.

Chomsky, Noam. *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There*. New York: Pantheon Books, 1982.

Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter Publishers, 1990. (Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2)

Clark, Ramsey. *The Fire This Time: U.S. War Crimes in the Gulf*. New York: Thunder's Mouth Press, 1992.

Commentary on Plato's Republic. Edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1966. (University of Cambridge, Oriental Publications; no. 1)

Connolly, William E. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995. (Borderlines; v. 1)

____. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1991.

____. *Political Theory and Modernity*. Oxford; New York: B. Blackwell, 1988.

Copp, David, Jean Hampton and John E. Roemer (eds.). *The Idea of Democracy*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993.

Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980.

____ and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications; no. 37)

Dawood, N. J. (ed.). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. London; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Dean, Mitchell. *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*. London; New York: Routledge, 1991.

Deegan, Heather. *The Middle East and Problems of Democracy*. Edited by Vicky Randall. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1994. (Issues in Third World Politics)

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1976.

____. *Writing and Difference*. Translated, with an introd. and additional notes by Alan Bass. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.

Deutsch, Karl W. and William J. Foltz (eds.). *Nation-building*. New York: Atherton Press, 1963. (Atherton Press Political Science Series)

Diamond, Larry (ed.). *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. Boulder, CO; London: L. Rienner Publishers, 1993.

____ , Juan J. Linz and Seymour Martin Lipset (eds.). *Politics in Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy*. Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1990.

Djait, Hichem. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Editions du Seuil, [1974]. (Collection esprit, la condition humaine)

Dodd, C. H. *Political Development*. London: Macmillan, 1972. (Studies in Comparative Politics)

Dryzek, John S. *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990.

Dunn, John (ed.). *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

Dwyer, Kevin. *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley, CA: University of California Press, 1991. (Comparative Studies on Muslim Societies; 13)

Eickelman, Dale F. *The Middle East: An Anthropological Approach*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989. (Prentice-Hall Series in Anthropology)

____ and James Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Elster, Jon (ed.). *Deliberative Democracy*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Studies in the Theory of Democracy)

Entelis, John P. *Algeria: The Revolution Institutionalized*. Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1986. (Profiles, Nations of the Contemporary Middle East)

____. *Comparative Politics of North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

Esposito, John L. *Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1992.

____ and John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.

____ (ed.). *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

____. *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.

Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publications of the American Academy for Jewish Research. Selected, and with an introd. by Arthur Hyman. New York: Ktav Pub. House, 1977.

Fairclough, Norman. *Language and Power*. London; New York: Longman, 1989. (Language in Social Life Series)

Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Translated with an introd. by Muhsin Mahdi. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

Farah, Tawfic E. and Yasumasa Kuroda (eds.). *Political Socialization in the Arab States*. Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1987.

Ferry, Luc and Alain Renaut. *Heidegger and Modernity*. Translated by Franklin Philip. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Finkle, Jason L. [and] Richard W. Gable (eds.). *Political Development and Social Change*. New York: Wiley, [1966].

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated from the French by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock Publications, 1972. (World of Man)

____. *L'Archeìologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. (Bibliothéque des sciences humaines)

____. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated from the French by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.

____. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books, 1985-1988.

Vol. 2: *The Use of Pleasure*.

Vol. 3: *The Care of the Self*.

____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon; translated by Colin Gordon [et al.]. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980.

Frank, R.M. *Al-Ghazali and the Asharite School*. Durham, NC: Duke University Press, 1994. (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies; 15)

Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York; London: Routledge, 1997.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books; New York: Free Press, 1992.

Fuller, Graham E. *The Democracy Trap: The Perils of the Post-Cold War World*. New York: Dutton, 1991.

Garnham, David and Mark Tessler (eds.). *Democracy, War, and Peace in the Middle East*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Gastil, Raymond D. and Leonard R. Sussman. *Freedom in the World: Political Rights and Civil Liberties, 1986-1987*. New York: Greenwood Press, 1987.

Gellner, Ernest. *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History*. London: Collins Harvill; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

____. *Postmodernism, Reason and Religion*. London; New York: Routledge, 1992.

Gerges, Fawaz A. *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999.

George, Jim. *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)introduction to International Relations*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994. (Critical Perspectives on World Politics)

Geyer, R. Felix (ed.). *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996. (Contributions in Sociology; no. 116)

Gibbins, John R. (ed.). *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*. London; Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989. (Sage Modern Politics Series; v. 23)

Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, CA: University of California Press; Cambridge, [Cambridgeshire]: Polity Press, 1984.

Goldberg, Ellis, Resat Kasaba and Joel Migdal (eds.). *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society*. Seattle: University of Washington Press, 1993. (Jackson School Publications in International Studies)

Goldman, Ralph M. and William A. Douglas (eds.). *Promoting Democracy: Opportunities and Issues*. New York: Praeger, 1988. (Democracy in the World)

Gordon, David C. *Images of the West: Third World Perspectives*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1989.

Gould, Carol C. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988.

Grant, Rebecca and Kathleen Newland (eds.). *Gender and International Relations*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

Gray, John. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta Books; New York: New Press, 1998.

Green, Philip (ed.). *Democracy: Key Concepts in Critical Theory*. Atlantic City, NJ: Humanities Press, 1993. (Key Concepts in Critical Theory)

Habermas, Jurgen. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William Mark Hohengarten. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1997.

Heeger, Gerald A. *The Politics of Underdevelopment*. London: Macmillan, 1974.

Held, David. *Models of Democracy*. 2nd ed. Cambridge, MA: Polity Press, 1996.

____ (ed.). *Prospects for Democracy: North, South, East, West*. Cambridge, MA: Polity Press, 1993.

Henry, Clement M. and Robert Springborg. *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001. (Contemporary Middle East; 1)

Hentsch, Thierry. *Imagining the Middle East*. Translated by Fred A. Reed. Montréal; New York: Black Rose Books, 1992.

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

Al-Hibri, Azizah (ed.). *Women and Islam*. Oxford; New York: Pergamon Press, 1982.

Hobbes, Thomas. *De Cive*. A Critical Edition by Howard Warrender. Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press, 1983. (Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes; v. 3)

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1977. 3 vols.

Holt, P. M., Ann K. S. Lambton [and] Bernard Lewis (eds.). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977. 2 vols.

Vol. 2: *The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London; New York: Oxford University Press, 1962.

____. *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber; Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Hume, David. *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1994. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

____. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman; London: University of Oklahoma Press, 1991. (Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series; v. 4)

Husain, Mir Zohair. *Global Islamic Politics*. New York: HarperCollins College Publishers, 1995.

Al-Husry, Khaldun S. *Three Reformers; a Study in Modern Arab Political Thought*. Beirut: Khayats, 1966.

Ibn Khaldoun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 2nd ed., with corrections and augmented bibliography. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967. 3 vols. (Bollingen Series; 43)

Jansen, G. H. *Militant Islam*. London: Pan Books, 1979. (Pan World Affairs)

Jefferson, Thomas. *Democracy*. Edited by Saul K. Padover. New York: Appleton-Century, 1939.

Kaufman, Edy, Shukri B. Abed and Robert L. Rothstein (eds.). *Democracy, Peace and the Israeli-Palestinian Conflict*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1993.

Keane, John. *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*. London; New York: Verso, 1988.

Keddie, Nikkie R. *An Islamic Response to Imperialism; Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*. Berkeley, CA: University of California Press, 1968.

Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992.

Kettle, St. John and Stephanie Dowrick (eds.). *After the Gulf War, for Peace in the Middle East*. London; Sydney: Pluto Press, 1991.

Khadduri, Majid. *Modern Libya: A Study in Political Development*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1963.

Al-Khalil, Samir. *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

Klarén, Peter F. and Thomas J. Bossert (eds.). *Promise of Development: Theories of Change in Latin America*. Boulder, CO: Westview Press, 1986.

Krishna, Daya. *Political Development: A Critical Perspective*. Delhi: Oxford University Press, 1979.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995. (Oxford Political Theory)

____ (ed.) *The Rights of Minority Cultures*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.

Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. London: Verso, 1984.

Ladd, John (ed.). *Ethical Relativism*. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., [1973]. (Basic Problems in Philosophy Series)

Laffin, John. *The Dagger of Islam*. London: Sphere Books Limited, 1979.

____. *Holy War, Islam Fights*. London: Grafton Books, 1988.

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981. (London Oriental Series; v. 36)

Lapalombara, Joseph and Myron Weiner (eds.). *Political Parties and Political Developme*nt. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966. (Studies in Political Development; 6)

Lapid, Yosef and Friedrich Kratochwil (eds.). *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1996. (Critical Perspectives on World Politics)

Lawrence, Bruce B. (ed.) *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden: E.J. Brill, 1984. (International Studies in Sociology and Social Anthropology; v. 40)

Lawson, Stephanie. *Tradition Versus Democracy in the South Pacific: Fiji, Tonga, and Western Samoa*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Asia-Pacific Studies)

Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Translated by David Macey. Cambridge, UK; Oxford: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1988.

Lenczowski, George (ed.). *Political Elites in the Middle East*. Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975. (United States Interests in the Middle East, Foreign Affairs Study; 19)

Leon, Arnold E. *Secularization: Science without God?*. Translated by Markaret Kohl from the German. London: S.C.M. Press, 1967.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. With the collaboration of Lucille W. Pevsner, and an introd. by David Riesman. New York; Glencoe, Ill: Free Press, 1964.

Lerner, Ralph and Muhsin Mahdi (eds.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. [New York]: Free Press of Glencoe, [1963]. (Agora Editions)

Levin, Michael. *The Spectre of Democracy: The Rise of Modern Democracy as Seen by its Critics*. London: Macmillan; Washington Square, NY: New York University Press, 1992.

Levy, Marion J. (Jr.). *Modernization: Latecomers and Survivors*. New York: Basil Books, 1972.

____. *Modernization and the Structure of Societies; a Setting for International Affairs*. Princton, NJ: Princeton University Press, 1966. 2 vols.

Lewis, Bernard. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.

____. *The Middle East and the West*. Bloomington, IN: Indiana University Press; New York: Harper Torchbooks, 1964.

____. *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1988.

Lijphart, Arend. *Democracies; Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*. New Haven, CT: Yale University Press, 1984.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. 2^{nd} ed. London: Cambridge University Press, 1967.

Luciani, Giacomo (ed.). *The Arab State*. Berkeley, CA: University of California Press; London: Routledge, 1990.

Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; foreword by Fredric Jameson. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984. (Theory and History of Literature; v. 10)

Machiavelli, Niccolo. *The Discourses of Niccolo Machiavelli*. [Translated from the Italian, with an introd. and notes by Leslie J. Walker; with a new introd. and appendices by Cecil H. Clough]. London; Boston, MA: Routledge, 1991. 2 vols.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun' s Philosophy of History*. London: Allen and Unwin, 1957.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Malachowski, Alan R. (ed.). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Oxford; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1990.

Marr, Phebe. *The Modern History of Iraq*. Boulder, CO: Westview; London: Longman, 1985.

Mathews, John. *The Age of Democracy: The Politics of Post-Fordism*. Melbourne; Oxford: Oxford University Press, 1989.

Mayer, Sue and Paul Johnston. *Chemical Weapons and their Effects on the Environment*. London: Greenpeace, 1991. (Greenpeace Environment)

McDaniel, Tim. *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

McGrew, Anthony (ed.). *The Transformation of Democracy?: Globalization and Territorial Democracy*. Cambridge [UK]: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997. (Democracy–from Classical Times to the Present; 3)

Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion*. The Hague: Mouton, 1976. (Religion and Society; 1)

Mernissi, Fatima. *The Forgotten Queens of Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Cambridge, MA: Polity Press, 1993.

____. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Translated by Mary Jo Lakeland. London: Virago, 1991.

Miles, Angela. *Integrative Feminisms: Building Global Visions, 1960s-1990s*. London; New York: Routledge, 1996. (Perspectives on Gender)

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. Edited, with introduction, by Susan Moller Okin. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1988.

Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Berkeley, CA; Oxford: University of California Press, 1991.

Mittelman, James H. (ed.). *Globalization: Critical Reflections*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997. (International Political Economy Yearbook; v. 9)

Moghadam, Valentine M. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, CO: L. Rienner, 1993.

____ (ed.). *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Moore, Barrington (Jr.). *Social Origins of Dictatorship and Democracy; Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston, MA: Beacon Press, [1966].

The National Endowment for Democracy in 1990: Hearing before the Subcommittee on International Operation of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, One Hundred First Congress, first Session, September 28, 1989. Washington, DC: U.S. G.P.O., 1989.

Needless Deaths in the Gulf War: Civilian Casualties during the Air Campaign and Violations of the Laws of War. New York: Human Rights Watch, 1991. (Middle East Watch Report)

Nelson, Barbara J. and Najma Chowdhury (eds.). *Women and Politics Worldwide*. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.

Netton, Ian Richard. *Al-Farabi and His School, Arabic Thought and Culture. London; New York: Routledge, 1992.*

Newberg, Paula R. (ed.). *The Politics of Human Rights*. New York: New York University Press, 1980. (UNA-USA Policy Studies Book Series)

Niblock, Tim and Emma Murphy (eds.). *Economic and Political Liberalization in the Middle East*. London; New York: British Academic Press, 1993.

Norton, Augustus Richard (ed.). *Civil Society in the Middle East*. Leiden; New York: Brill, 1995-1996. 2 vols. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East; v. 50)

Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. London: Virago, 1979.

Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's «Best of all Possible Worlds»*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Ovendale, Ritchie. *The Longman Companion to the Middle East since 1914*. London; New York: Longman, 1992. (Longman Companions to History)

Owen, Roger. *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London; New York: Routledge, 1992.

Paige, Glenn D., Chaiwat Satha-Anand and Sarah Gilliatt (eds.). *Islam and Nonviolence*. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii, 1993.

Pangle, Thomas L. *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Era*. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1992. (Johns Hopkins Series in Constitutional Thought)

Parel, Anthony J. and Ronald C. Keith (eds.). *Comparative Political Philosophy: Studies under the Upas Tree*. New Delhi; Newbury Park, CA: Sage, 1992.

Pareto, Vilfredo. *The Transformation of Democracy*. Edited with an introduction by Charles H. Powers; translated by Renata Girola. New Brunswick: Transaction Books, 1984. (Social Science Classics Series)

Parry, Geraint and Michael Moran (eds.). *Democracy and Democratization*. London; New York: Routledge, 1993.

Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Tavistock Publications Ltd., 1952.

Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.

Pennock, J. Roland. *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects*. New York: Rinehart, [1950].

Petit, Odette. *Présence de l'islam dans la langue arabe*. Préface de Jacques Berque. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982.

Pettman, Jan Jindy. *Worlding Women: A Feminist International Politics*. St. Leonards, NSW, Australia: Allen and Unwin, 1996.

Phillips, Anne. *Democracy and Difference*. Cambridge, MA: Polity Press, 1993.

____. *Engendering Democracy*. Cambridge, MA: Polity Press, 1991.

Piamenta, M. *Islam in Everyday Arabic Speech*. Leiden: Brill, 1979.

____. *The Muslim Conception of God and Human Welfare: As Reflected in Everyday Arabic Speech*. Leiden: E. J. Brill, 1983.

Pipes, Daniel. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books, 1993.

Piscatori, James P. *Islam in a World of Nation-states*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986.

Plato. *The Republic of Plato*. Translated with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford. London; New York: Oxford University Press, [1945].

Pollard, Sidney. *The Idea of Progress: History and Society*. London: Watts, 1968. (New Thinker's Library; [26])

Price, Andrew R. G. *Possible Environmental Threats from the Current Gulf War*. New York: University of York Press, 1991.

Przeworski, Adam [et al.]. *Sustainable Democracy*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1995.

Pye, Lucian W. *Aspects of Political Development; an Analytic Study*. Boston, MA: Little, Brown and Co., 1966. (Little, Brown Series in Comparative Politics)

____ (ed.). *Communications and Political Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. (Studies in Political Development; 1)

Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1979.

Relativism: Interpretation and Confrontation. Edited with an introduction by Michael Krausz. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989.

Riddell, Peter G. and Tony Street (eds.). *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 28)

Riggs, Fred W. *Administration in Developing Countries; the Theory of Prismatic Society*. Boston, MA: Houghton Mifflin, [1964].

Roberts, Brad (ed.). *The New Democracies: Global Change and U.S. Policy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1962.

Ross, Andrew (ed.). *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988. (Cultural Politics ; [v. 1])

Rotstein, Maurice. *The Democratic Myth*. [Florham Park, NJ]: Florham Park Press, 1983.

Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*. Translated by M. Cranston. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.

Rustow, Dankwart A. *A World of Nations; Problems of Political Modernization*. Washington, DC: Brookings Institution, [1967].

El-Sadat, Anwar. *In Search of Identity: An Autobiography*. New York: Fontana, 1978.

Sadiki, Larbi. *Re-thinking Arab Democratisation: The Making of Liminal Islam, Hyphenated Citizenship and Salon Democracy* (forthcoming).

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993.

____. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books, 1978.

Salamé, Ghassan (ed.). *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*. London; New York: I. B. Tauris, 1995.

Sartori, Giovanni. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham, NJ: Chatham House Publishers, 1987.

Schmitz, Gerald J. and David Gillies. *The Challenge of Democratic Development: Sustaining Democratization in Developing Societies*. Ottawa: North-South Institute, 1992.

Shapiro, Michael J. *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Sharabi, Hisham (ed.). *The Next Arab Decade: Alternative Futures*. Boulder, CO: Westview Press; London: Mansell Pub., 1988.

Shils, Edward. *Political Development in the New States*. New York: Humanities Press, 1962.

Siffin, William J. (ed.). *Toward the Comparative Study of Public Administration*. Bloomington, IM: Indiana University Press, 1957.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Springborg, Patricia. *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992.

The Surest Path; the Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman. A translation of the introd. to the *Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries* by Khayr al-Din al-Tunisi. Translated from the original Arabic with introd. and notes by Leon Carl Brown. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Monographs; 16)

Tamadonfar, Mehran. *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism*. Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)

Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001. (Religion and Global Politics)

Taylor, Charles. *Human Agency and Language*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1996. (Philosophical Papers; 1)

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*. Translated by Judith von Sivers; foreword by Peter von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

____. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*. Translated by Clare Krojzl. Boulder, CO: Westview Press, 1991.

Touraine, Alain. The *Self-production of Society*. Translated by Derek Coltman. Chicago, IL: Chicago University Press, 1977.

Tschofen, Franziska and Antonio R. Parra (eds.). *The World Bank in a Changing World: Selected Essays*. Dordrecht; Boston, MA: M. Nijhoff Publishers, 1991.

Tucker, Judith E. *Women in Nineteenth-century Egypt*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985. (Cambridge Middle East Library)

Turner, Bryan S. *Marx and the End of Orientalism*. London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1978. (Controversies in Sociology; 7)

____. *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*. London; New York: Routledge, 1994.

____. *Weber and Islam: A Critical Study*. London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1974. (International Library of Sociology)

United Nations Development Programme [UNDP]. *Human Development Report 1997*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

Vatikiotis, P. J. *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. London: Weidenfeld and Nicolson; Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1991.

Waardenburg, Jean Jacques. *L'Islam dans le miroir de l'Occident; comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formés une image de cette religion*. 2ème ed. The Hague: Mouton, 1963. (Recherches méditerranéinnes, études; 3)

Ward, Robert E. and Dankwart A. Rustow (eds.). *Political Modernization in Japan and Turkey, [papers]*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964. (Studies in Political Development; 3)

Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons; introd. by Anthony Giddens. 15th ed. London: Unwin Paperbacks, 1984.

____. *The Theory of Social and Economic Organization*. Tr. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, ed. with an introd. by Talcott Parsons. New York: Oxford University Press, 1947.

Weiner, Myron and Samuel P. Huntington (eds.). Understanding *Political Development: An Analytic Study*. Glenview, IL; Boston, MA: Little, Brown and Co., 1987. (Little, Brown Series in Comparative Politics)

Weissman, Steve and Herbert Krosney. *The Islamic Bomb: The Nuclear Threat to Israel and the Middle East*. New Delhi: Vision Books, 1983.

Welch, Stephen. *The Concept of Political Culture*. New York: St. Martin's Press, 1993.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Flamingo ed., rev. and expanded. London: Fontana Paperbacks, 1983.

Wilson, Richard W. *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture*. Cambridge, MA: New York: Cambridge University Press, 1992.

Wittfogel, Karl A. *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power*. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

World Bank. *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth*. Washington, DC: The Bank, 1989.

Wright, Robin. *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam*. London: Andre Deutsh, 1986.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. London; New York: Routledge, 1995.

Zakaria, Rafiq. *The Struggle within Islam: The Conflict between Religion and Politics*. London; New York: Penguin, 1988.

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early Abbasyds: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1997. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16)

Periodicals

Abdel-Malek, Anouar. «L'Orientalisme en Crise.» *Diogène*: no. 44, 1963.

Abu-Lughod, Lila. «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 18, 1989.

Abu Sido, Hashim F. and Mona Ghali. «Aid and International Organisations in Palestine: Instruments of Development of Foreign Policy?.» *Middle East International*: 28 April 1995

«Amir Upholds Women's Right.» *Kuwait Times*: 16/2/1992.

Anderson, Lisa. «Absolutism and the Resilience of Monarchy in the Middle East.» *Political Science Quarterly*: vol. 106, no. 1, Spring 1991.

Ardito-Barletta, Nicolas. «Democracy and Development.» *Washington Quarterly:* vol. 13, Summer 1990.

Aruri, Naseer. «The Recolonization of the Arab World.» *Middle East International:* no. 385, October 1990.

Audi, Robert. «Foundationalism and Epistemic Dependence.» *Journal of Philosophy:* vol. 77, 1980.

Ayalon, Ami. «Dimuqratiyya, Hurriyya, Jumhuriyya: The Modernization of the Arabic Political Vocabulary.» *Asian and African Studies*: vol. 23, no. 2, 1989.

Al-Azm, S. J. «Orientalism and Orientalism in Reverse.» *Khamsin*: no. 8, 1981.

Badran, Margot. «Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt from the 1870s to 1925.» *Feminist Issues*: Spring 1988.

Bhagwati, Jagdish N. «Democracy and Development.» *Journal of Democracy*: vol. 3, July 1992.

Blake, N. «The Democracy We Need: Situation, Post-foundationalism and Enlightenment.» *Journal of Philosophy of Education*: vol. 30, 1996.

Bradlow, Daniel D. and Claudio Grossman, «Limited Mandates and Intertwined Problems: A New Challenge for the World Bank and the IMF.» *Human Rights Quarterly*: vol. 17, no. 411, 1995.

Cantori, Louis J. «The Old Orthodoxy and the New Orthodoxy in the Study of Middle Eastern Politics.» *Political Science and Politics*: vol. 27, September 1994.

Christie, Drew. «Contemporary Foundationalism and the Death of Epistemology.» *Metaphilosophy*: vol. 20, 1989.

Clark, Kate [et al.]. «Women against Fundamentalism.» *Journal*: vol. 7, November 1995.

Cigar, Norman. «Serbia's Orientalists and Islam: Making Genocide Intellectually Respectable.» *Islamic Quarterly*: vol. 38, no. 3, 1994.

Clifford, James. «On Orientalism.» *History and Theory*: vol. 19, no. 2, May 1980.

Cole, Juan Ricardo. «Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, November 1981.

Crowell, Steven. «Dogmatic Anti-foundationalism.» *Semiotica*: vol. 110, 1996.

Deutsch, Karl W. «Social Mobilization and Political Development.» *American Political Science Review*: vol. 55, September 1961.

Dowell, W. «Life in the Slow Lane.» *Time*: 26 November 1990.

East Asia/Pacific Wireless File: 14 January 1992.

Eickelman, Dale F. «Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies.» *American Ethnologist:* vol. 19, 1992.

____ and Jon W. Anderson. «Print, Islam and the Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audiences.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 8, 1997.

____ and Kamran Pasha. «Muslim Societies and Politics: Soviet and US Approaches: A Conference Report.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 4, Autumn 1991.

Eisenstadt, S. N. «Initial Institutional Patterns of Political Mobilization.» *Civilizations*: vol. 12, 1962.

Falk, Richard. «Reflections on Democracy and the Gulf War.» *Alternatives*: vol. 16, 1991.

Finer, S. E. «Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos.» *American Political Science Review*: vol. 62, June 1968.

«Foulard: le complot, comment les islamistes nous infiltrent.» *L'Express*: 17/11/1994.

Friedman, Jonathan. «Order and Disorder in Global Systems: A Sketch.» *Social Research*: vol. 60, no. 2, Summer 1993.

Fukuyama, Francis. «The End of History?.» *National Interest*: no. 16, Summer 1989.

Gerges, Fawaz A. «The Study of Middle East International Relations: A Critique.» *British Journal of Middle East Studies:* vol. 18, 1991.

Ghoussoub, Mai. «Feminism- or the Eternal Masculine- in the Arab World.» *New Left Review*: no. 161, January-February 1987.

Gilbert, Alan. «Must Global Politics Constrain Democracy? Realism, Regimes, and Democratic Internationalism.» *Political Theory*: vol. 20, no. 1, February 1992.

Gordon, David C. «Orientalism.» *Antioch Review*: vol. 40, Winter 1982.

Green, Jerrold. «Challenges to Democratization in the Middle East.» *American-Arab Affairs*: vol. 36, Spring 1991.

Griffith, Ernest S., John Plamenatz and J. Ronald Pennock. «Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy: A Symposium.» *American Political Science Review*: vol. 50, no. 1, 1956.

Gusfield, Joseph R. «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change.» *American Journal of Sociology*: vol. 72, no. 4, January 1967.

Hadar, Leon T. «What Green Peril?.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 2, Spring 1993.

Hallaq, Wael B. «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition.» *Journal of Islamic Studies:* vol. 3, July 1992.

____. «Was the Gate of Ijtihad Closed?.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 16, 1984.

Halliday, Fred. «International Relations: Is there a New Agenda?.» *Millennium*: vol. 20, no. 1, 1991.

____. «Orientalism and its Critics.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 20, no. 2, 1993.

Held, David. «Democracy and Globalization.» *Alternatives:* vol. 16, 1991.

____. «Sites of Power, Problems of Democracy.» *Alternatives:* vol. 19, Spring 1994.

Hicks, Neil. «US Aid and Human Rights in the Middle East.» *Middle East International*: 17 March 1995.

Hirst, Paul. «Associational Democracy,» *Dissent*: vol. 41, Spring 1994.

Hoagland, Jim. «Washington's Algerian Dilemma.» *Washington Post*: 6/2/1992.

Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilization.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 3, Summer 1993.

____. «The Democratic Distemper.» *Public Interest*: vol. 41, Fall 1975.

____. «Political Development and Political Decay.» *World Politics*: vol. 17, April 1965.

Ignatius, David. «Islam in the West's Sights: The Wrong Crusade?.» *Washington Post*: 8/3/1992.

International Herald Tribune: 11/3/1996.

Juwan, Hamed. «Democracy, Not Dictatorship.» *Washington Post*: 10/4/1991.

Karl, Terry Lynn. «Dilemmas of Democratization in Latin America.» *Comparative Politics*: vol. 23, no. 1, October 1990.

Kerr, Malcolm H. «Arab Radical Notions of Democracy.» *Middle Eastern Affairs*: vol. 3, 1963.

_____. «Orientalism.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 12, no. 4, December 1980.

Al-Khalil, Samir. «In the Middle East, Does Democracy Have a Chance?.» *New York Times Magazine*: 14 October 1990.

Lake, Anthony. «From Containment to Enlargement.» *Dispatch* (U.S. Department of State, Bureau of Public Affairs): vol. 4, no. 39, September 1993.

Latham, Robert. «Democracy and War-making: Locating the International Liberal Context.» *Millennium: Journal of International Studies*: vol. 22, Summer 1993.

Lawson, Stephanie. «The Politics of Tradition: Problems for Political Legitimacy and Democracy in the South Pacific.» *Pacific Studies*: vol. 16, June 1993.

Lazreg, Marnia. «Gender and Politics in Algeria: Unrevealing the Religious Paradigm.» *Journal of Women in Culture and Society*: vol. 15, Summer 1990.

Leftwich, Adrian. «Governance, Democracy and Development in the Third World.» *Third World Quarterly*: vol. 14, no. 3, 1993.

Lesch, Ann M. «Democracy in Doses: Mubarak Launches his Second Term as President.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 11, Fall 1989.

Little, Douglas. «Cold War and Covert Action: The United States and Syria, 1945-1958.» *Middle East Journal*: vol. 44, Winter 1990.

Lowrie, Arthur. «The Campaign Against Islam and American Foreign Policy.» *Middle East Policy:* vol. 4, nos. 1-2, September 1995.

Madison, C. «Mastering the Game.» *National Journal*: 3 November 1990.

Malti-Douglas, Fedwa. «Re-orienting Orientalism.» *Virginia Quarterly Review*: vol. 55, no. 4, Autumn 1979.

Martin, D. C. «The Choices of Identity.» *Social Identities*: vol. 1, 1995.

Miller, Judith. «The Challenging of Radical Islam.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 2, Spring 1993.

Milson, Menahem. «Najib Mahfuz and Jamal Abd al-Nasir: The Writer as Political Critic.» *Asian and African Studies*: vol. 23, no. 2, 1989.

Mohaddesin, Mohammad. «There is no Such Thing as a Moderate Fundamentalist.» *Middle East Quarterly*: vol. 2, September 1995.

Morris-Jones, W. H. «The West and the Third World: Whose Democracy, Whose Development?.» *Third World Quarterly*: vol. 1, July 1979.

Mossberg, W. and P. Truell. «Arab Allies of the US Promise Billions to Help Cover Pentagon's Expenses.» *Wall Street Journal*: 10/9/1990.

Muslih, Muhammad and Augustus Richard Norton. «The Need for Arab Democracy.» *Foreign Policy*: no. 83, Summer 1991.

Nasr, Seyyed Hossein. «Why Was Al-Farabi Called the Second Teacher.» *Islamic Culture*: vol. 59, October 1985.

Nehru, B. K. «Western Democracy and the Third World.» *Third World Quarterly:* vol. 1, April 1979.

Niblock, Tim. «The Need for a New Western Arab Order.» *Middle East International*: 12 October 1990.

Olsen, Gorm Rye. «The Middle East and Africa in the New International System: Democracy, aid and Security.» *Journal of Developing Societies*: vol. 10, 1994.

Parsons, Talcott. «Evolutionary Universals in Society.» *American Sociological Review*: vol. 29, June 1964.

Philip, Burno. «Taslima Nasreen, romanicere maudite du Bangladesh.» *Le Monde*: 30/12/1993.

Phillips, Anne. «Must Feminists Give up on Liberal Democracy?.» *Political Studies*: vol. 40, 1992.

Pipes, Daniel. «There are no Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam.» *National Interest*: no. 41, Fall 1995.

Political Studies: vol. 40, special issue, 1992.

Pryce-Jones, David. «Self-determination Arab Style.» *Commentary*: vol. 87, no. 1, January 1989.

Quandt, William B. «After the Gulf Crisis: Challenges for American Policy.» *American-Arab Affairs*: vol. 35, Winter 1990-1991.

«Restoring Democracy in Haiti: Persistence and Patience.» *Dispatch*: vol. 3, no. 8, February 1992.

Rothstein, Robert L. «Democracy, Conflict, and Development in the Third World.» *Washington Quarterly:* vol. 14, Spring 1991.

Rummel, Rudolf J. «Libertarianism and International Violence.» *Journal of Conflict Resolution*: vol. 27, March 1983.

Sadiki, Larbi. «The Battle for Algeria and the French Connection.» *Pacific Research*: vol. 8, no. 1, February 1995.

Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate.» *Middle East Report*: no. 183, July-August 1993.

Schmitter, Philippe C. «Dangers and Dilemmas of Democracy.» *Journal of Democracy*: vol. 5, April 1994.

«Senators' Call on Saudis to Reduce Oil Prices.» *East Asia/Pacific Wireless File* (US Information Service): no. 193, 4 October 1990.

Sklar, Richard L. «Development Democracy.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 29, October 1987.

Stiffler, Eric. «A Definition of Foundationalism.» *Metaphilosophy:* vol. 15, 1984.

Sullivan, Earl L. «Democratization and Changing Gender Roles in Egypt.» *Arab-American Affairs*: vol. 36, Spring 1991.

Triplett, Timm. «Rorty's Critique of Foundationalism.» *Philosophical Studies:* vol. 52, 1987.

Turner, Bryan S. «Orientalism, Islam and Capitalism.» *Social Compass*: vol. 25, 1978.

Vandewalle, Dirk. «From the New State to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia.» *Middle East Journal*: vol. 42, no. 4, Autumn 1988.

Vincent, Jack. «Freedom and International Conflict: Another Look.» *International Studies Quarterly*: vol. 31, March 1987.

Watt, W. M. «The Closing of the Door of Ijtihad.» *Orientalia Hispanica*: vol. 1, 1974.

Young, Iris Marion. «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship.» *Ethics*: vol. 99, 1989.

Conferences

The 36th Annual Convention of the International Studies Association, Chicago, IL, 21-25 February 1995.

Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives. Edited by Eliot Deutsch. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Culture et politique = Culture and Politics. Edited by Maurice Cranston and Lea Campos Boralevi. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1988. (Series C, Political und [sic] social sciences = Sciences politiques et sociales; 12)

The Islamic Impulse. Edited by Barbara Freyer Stowasser. London: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.

Social and Economic Development in the Arab Gulf. Edited by Tim Niblock. London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1980.

Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture. Edited by Eric Davis and Nicolas Gavrielides; sponsored by the Joint Committee on the Near and Middle East, Social Science Research Council, New York City. Miami: Florida International University Press, 1991.

Sudan: State, Capital, and Transformation. Edited by Tony Barnett and Abbas Abdelkarim. London; New York: Croom Helm, 1988.

The Workshop on Citizenship and Plurality, University of Leiden, the Netherlands, 2-8 April 1993.

Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar. Edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

فهـــــــرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- خ -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

- ك -

- ل -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -